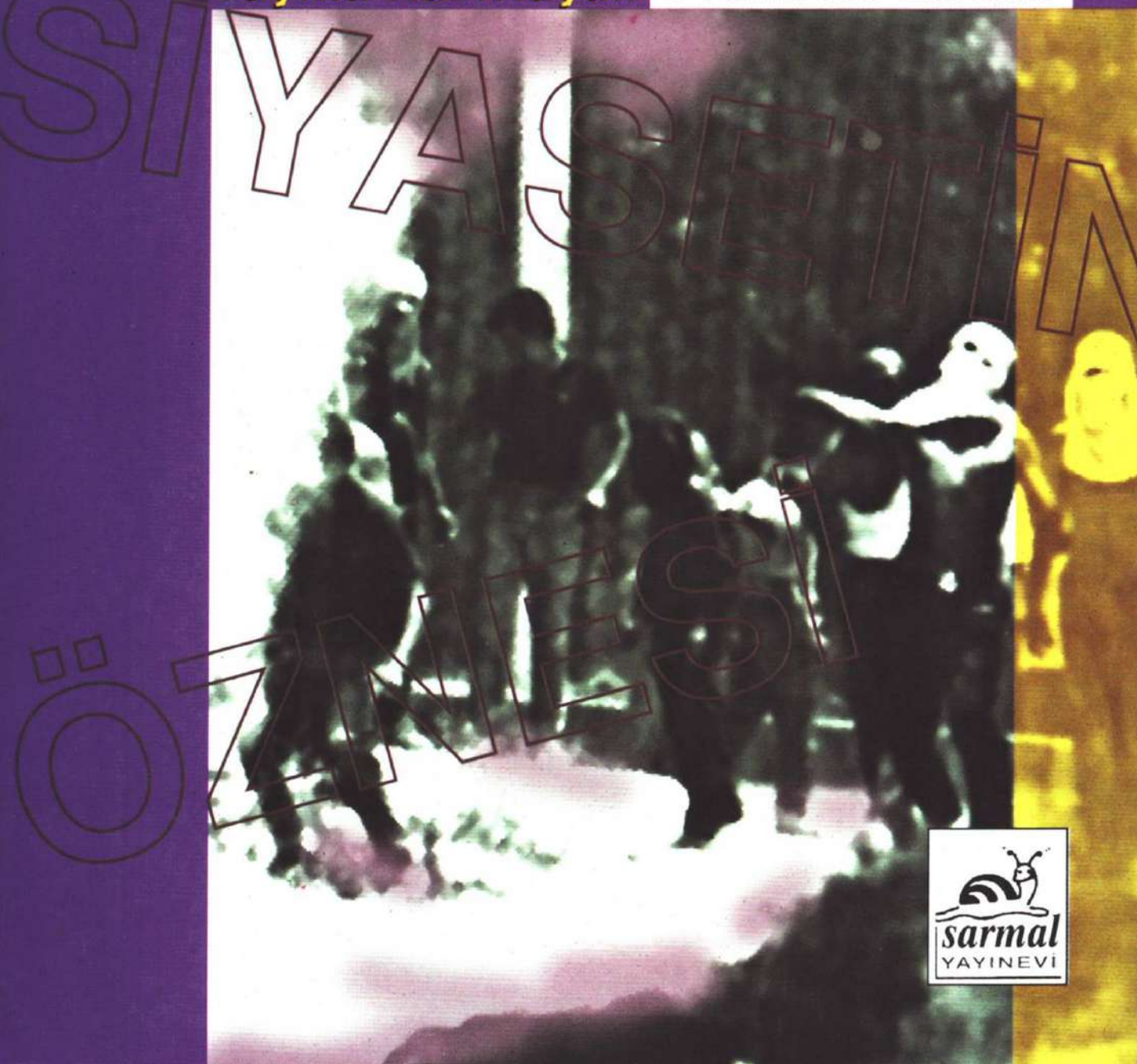
Siyasal Kimliklerin Oluşumu

Yayına Hazırlayan + Ernesto Laclau



sarmal
YAYINEVİ

Yayına Hazırlayan
Ernesto Laclau

Siyasal Kimliklerin Oluşumu

sarmal YAYINEVİ

SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No:16/4 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 522 45 78 - 512 70 20
Fax: (0212) 522 45 78

The Making of Political Identities
VERSO, 1994

Yayına Hazırlayan : Ernesto Laclau
Türkçesi : Ahmet Fehi
Tr. Birinci Baskı : Aralık 1995

© 1995
Verso - Metis Yayınevi
Türkçe Yayın Hakları Sarmal Yayınevi

Teknik Hazırlık M. Selim Talay
Kapak İnci Batuk
Dizgi Sevgi Kayıhan
Baskı Kayhan Matbaası
Cilt Yalçın Mücellithanesi

Yayına Hazırlayan
ERNESTO LACLAU

SİYASAL KİMLİKLERİN OLUŞUMU

Türkçesi: Ahmet Fethi

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

I. BÖLÜM

Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi
Ernesto Laclau - Lilian Zac 21

Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri:
Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'
Slavoj Zizek 57

Evet Mutlaka: Bir Yazı Kaleminden Farklı
Rodolphe Gasché 101

Özgürlüğün Sınırında Eşitlik
Claudia Hilb 135

II. BÖLÜM

Toplumsal Belirsizlik ve Apartheid'in Krizi
Aletta J. Norval 149

'Bir Sözcükler Ülkesi':
Filistin Ulusu'nu Sürgün Konumundan Kavramak
Glenn Bowman 177

Direniş Olarak Rastafari ve 'Yeni Toplumsal
Hareketler'de Özcülüğün Belirsizlikleri
Anna Marie Smith 215

Kimlik Krizi ve Eski Yugoslavya'da
Yeni Hegemonya Mücadelesi
Renata Salecl 255
Yeşil Eşik
Zoltán Szankay 287
Zamanın Göstergesi: Dokuzuncu Haçlı Seferi'nde
Savaşan Kafirler ve Zındıklar
Bobby Sayyid 319

Glenn Bohuman Sosyal Antropolog, Kent Üniversitesi Communications and Image Studies'de ders vermektedir.

Rodalphe Gasché - State University of New York'ta Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü.

Claudia Hilb Buenos Aires Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nde hoca.

Ernesto Laclau Siyaset bilimi profesörü, University of Essex'de Centre of Theoretical Studies in the Humanities and Social Science'ın başkanı.

Aletta J. Norval - Essex Üniversitesi'nde siyaset bilimi hocası.

Renatz Salecl Ljubljyana Üniversitesi Kriminoloji Enstitüsü'nde araştırman.

Bobby Sayyid Essex Üniversitesi'nde İdeoloji ve Söylem Çözümlemeleri Programı'nda doktora öğrencisi.

Anna Marie Smith Cornell Üniversitesi Deparment of Government'de yardımcı profesör.

Zoltan Szansky - Bremen Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi hocası.

Lilian Zac Essex Üniversitesi'nde İdeoloji ve Söylem Çözümlemeleri Programı'nda doktora öğrencisi.

Slovaj Zizek - Ljubljyana, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırman.

Giriş

Bugün çok az insan, önemli bir tarihsel başkalaşımın ortasında yaşamakta olduğumuzdan kuşku duyar. Ne var ki, değişimin anlamını belirlemek güçtür ve insan, değişimin tanımlanmasında karşılaşılan sorunların ne ölçüde değişen şeyin başlıca belirtileri olduklarını merak eder. Belli bir anlamda, başkalaşımın dışsal bir anlatımını vermek daha kolaydır. Şuna benzer birşey anlatılır: Soğuk Savaş'ın sonu, 1945'ten bu yana siyasal sahneye egemen olan küreselleştirici ideolojilerin de sonu oldu. Ne var ki, bu ideolojilerin yerini aynı yapısal işlevi gören başka ideolojiler almadı; bu ideolojilerin çöküşüne, ideolojik siyasetin genel bir gerilemesi eşlik etti. Bu anlamda Soğuk Savaş'taki her iki kampın söylemi, modernliğin siyasal ideolojisinin son versiyonuydu: yani, birinin kendi ideolojisini evrensel bir görevin (bu görev ne olursa olsun) yerine getirilmesi gibi sunarak meşrulaştırma çabası. Tam tersine, Soğuk Savaş sonrası dünyada, hiçbirinin meşruluğunu ve eylemini evrensel bir tarih tarafından önceden belirlenen bir misyon —bu ister evrensel bir sınıfın misyonu, ister ayrıcalıklı bir ırk fikri, ister soyut bir ilke olsun— şeklinde gerekçelendirmeye çalışmadığı bir partikülarist siyasal kimlik çoğalmasına tanık oluyoruz. Tam tersine. Her türden evrensel gerekçelendirmeye derin bir kuşkuyla bakılmakta.

Bu değişimle bağlantılı olarak iki noktayı belirtmek özellikle gerekir. Birincisi, evrenselciliğin krizi sonrakinin varoluşunu ortadan kaldırmaz, tam da onun yoksunluğunun, *yokluğunun varlığı* diyebileceğimiz şeyin elle tutulur ortaya çıkışının yolunu açar. Nihayi anlamlardan, Mutlak Ruh'tan yoksun bir tarih, kendisini *ilk elde* geride kalanın olumsal, sallantılı, sınırlı niteliğinin bilinci olarak gösterir. Bu durum, her kimliğin —ve her toplumsal gerçekliğin— oluşturulduğu karmaşık mekanizmaların

yeni bir farkındalığına yol açar; gerçekten, kimliğin oldukça muğlak varoluş koşullarının bir farkındalığına yol açar. Eğer bir yapıbozum (deconstruction) çağında yaşıyorsak, bunun nedeni, kendi kendini dayatan bir zemin olarak özcü evrenselcilik krizinin dikkatimizi onun ortaya çıkışının olumsal *zeminlerine* (çoğul) ve karmaşık inşa süreçlerine yöneltmiş olmasıdır. Bu operasyon, *gerçek anlamında aşkındır*: Bir nesneden onun olabilirlik koşullarına bir geri dönüşü gerektirir.

İkinci nokta, bu hareket —radikal bir yapıcılık (constructivism) diyebileceğimiz— toplumsalın içinde geliştirilmesi olanaklı stratejileri genişletir ve çeşitlendirir. Bu anlamda, entelektüel bir buz çözülmesinin kaynağıdır. Pragmatizm gibi teorik bir yönelimi ele alalım. Hem özcü bir evrenselcilikten uzaklaşma hareketini hem de teorik kategorilerin "araçsal" bir kullanımını gerektirir. Fakat sokulabileceği "kullanımlar", bütünüyle, bir bağlamı tanımlayan olasılıklar ufkuna bağlıdır. Böyle bir bağlam, kesin kes kurumsal bir şekilde tanımlanırsa, pragmatik dönüş sadece çok sınırlı bir "mühendislik"e yol verebilir. Fakat, aşkın geriye gidiş yeterince ileri götürülürse, bizzat kurumların kendileri salt olumsal olasılıkların güncelleşmesi olarak görülür ve daha riskli stratejik hareketler olanaklı olur. O halde, radikalleşmiş bir pragmatizm tarihsist bir yapıbozumculukla (deconstructivizm) güçlerini birleştirecektir.

Hem siyasal teoriyi hem siyasal pratiği (gerçekte ikisini birbirinden ayırmak büyük ölçüde yapay bir operasyondur) bildiren söylemlerin bugünkü dönüşümünü benzer bir anlamda görüyorum. Geçmişte tek-sesli bir anlamın taşıyıcıları olarak düşünülen teorik kategoriler, bu anlam sadece iç yapıları tarafından açılan *kimi* olabilirliklerin güncelleşmesi olarak görüldükten sonra, oldukça muğlaklaşırlar. Bir kez bu kavrandı mı, bu kategorilerin yapıbozumu, bunların fiili yapılanmalarını yöneten güç oyunlarını tam olarak açığa çıkardı mı, bunların içinde yeni ve daha karmaşık hegemonik-siyasal hareketler olanaklı olur. Teorik-siyasal kategoriler sadece kitaplarda var olmayıp, kurumları ve toplumsal ilişkileri bildiren söylemlerin bir parçası da oldukları için, bu yapıbozucu operasyonlar da siyasal yaşamı oluşturmanın ayrılmaz bir parçasıdırlar.

Bu kitaptaki denemeler, "siyasal kimlikler"in çözümlenmesi yoluyla bu göreve katkıda bulunmaya çalışırlar. Önce kimlikler sorununu ele alarak bu iki terimin gerektirdiği şeyleri görelim. Toplumsal kimliklerin ale-

niliği tartışma konusu yapıldıktan sonra, aykırımsı bir şekilde bu konu siyasal teoride muazzam bir önem kazandı. Aracıların, toplumsal yapıda her zaman hazır ve nazır tınımlanmış konumları bulunsaydı, radikal bir şekilde düşünüldüğünde bunların kimlikleri sorunu ortaya çıkmazdı — ya da en iyi durumda, insanların kendi kimliklerini *inşa etmeleri* değil, onu *keşfetme* ya da *kabul etme* sorunu olarak görülürdü. Böylece, toplumsal konum oynama (dislocation) sorunları tam da bu aracıların kimliğini tehdit eden köklü bir yoksunluk açısından değil, toplumsal aracıların çelişkili konumlanmaları açısından görülürdü. Ne var ki, toplumsal sorun bu son düzlemde öne çıkarılsaydı, her toplumsal çatışma sadece çelişkili hak iddiaları bakış açısından değil, çatışmanın ortaya çıkaracağı toplumsal kimliklerin yapıbozumu bakış açısından da görülmesi geretirdi. Zira, her toplumsal çatışma toplumsal kimliklerin belli bir yapıbozumunu zorunlu olarak kışkırtsaydı ve çatışmadan muaf bir durum herhangi bir toplum biçimiyle bağdaşır olsaydı, herhangi bir toplumsal kimlik, boyutlarından biri olarak, basitçe tanımayı değil inşayı zorunlu olarak gerektirirdi. Bu inşa sürecini anlamada anahtar terim, herhangi bir kimliğin temelinde bir yoksunluk bulunduğu açık iddiasıyla psikoanalitik *özdeşleşme* kategorisidir: Kökensel ve başaçıkalamaz bir kimlik yoksunluğu söz konusu olduğu için, insan birş eyle özdeşleşme gereksinmesi duyar. Bu kitaptaki bütün yazılar çeşitli biçimlerde bu süreci ele almaktadırlar.

Kimlik ile özdeşleşme arasındaki bu ayrımın önemli bir sonucu, *her* toplumsal kimlikte oluşturcu bir bölünmeyi başlatmasıdır. Eğer yoksunluk gerçekten oluşturucuysa, bunu gidermeye çalışan özdeşleşme hareketi, kendisine dışsal bir doğrulanma kaynağına sahip olamaz; çünkü, temelinde etkili olan iyilik ya da rasyonallik ölçütü açısından değerli görülmesi nedeniyle değil, *bir* düzen, belli bir düzenlilik olabilirliğini ortaya çıkarması nedeniyle özdeşleşilen düzen benimsenir. Bu kitaptaki denemelerden birinde ileri sürdüğümüz gibi, rasyonel olduğu için değil Yasa olduğu için insan Yasa'yı onaylar. Köklü bir karışıklık durumunda *bir* düzen gereksinmesi vardır ve düzenin içeriği ikincil bir sorun olur. Bu demektir ki, belli bir düzenin bir özdeşleşme ilkesi olma yeteneği ile bu düzenin fiili içerikleri arasında zorunlu bir bağ yoktur. Göreceğimiz gibi bu durumun, siyasal mantıkların işleyişini anlamak açısından önemli sonuçları vardır.

Toplumsal kimliklerin *siyasal* boyutu üzerinde yoğunlaşırsak, kimlik/özdeşleşme ilişkisi konusunda benzer bir sonuç elde ederiz. Başka yerde ileri sürdüğüm gibi, içinde bulunduğumuz zaman dilimi, her toplumsal kimlik kurumunda gömülü siyasal niteliğin farkında olunduğu bir dönemdir. Toplumsal dünya, öncelikle, toplumsal pratik kurumlarının kurucu eylemlerini sorgulamadan itibari değerle kabul edilen bu pratiklerin totulaşmış bir kümesi olarak kendisini bize sunar. Ne var ki, eğer toplumsal dünya, bütünüyle kendini tekrarlayan, tortulaşmış pratikler açısından tanımlanmıyorsa, bunun nedeni toplumsalın her zaman "toplum"un kurumlaşmış çerçevelerine sığmaması ve toplumsal uzlaşmazlıkların bu çerçevelerin asli olumsallıklarını göstermesidir. O halde, her toplumsal pratikte bir inşa ve yaratma boyutu asli olarak vardır. Yaratma, sadece tekrarlamayı değil, yeniden inşayı da gerektirir.

Şimdi, önemli sorun, tortulaşmış bir toplumsal çerçevenin açtığı tekrarlayan olabilirlikleri aşan bu yapıcı anı kavrama şeklidir. Bu toplumsal çerçeve toplumsal yenilik hareketlerini gerçekleştirme ölçütünü verir mi? Bu söz konusu olsaydı, yani, bütün toplumsal sorunların çözümü bizzat toplumsalın sağladığı algoritmik bir çözüm olsaydı, tortulaşmış toplumsal pratikler, kendilerinde aslen var olan bir şey olarak kendi dönüşümlerinin ilkesine sahip olurlardı. Fakat bu söz konusu olmasaydı, tarihsel yenilik *radikal* yenilik olsaydı, o zaman, tarihsel süreksizlikler de radikal olur ve tarih, toplumsal değişimi açıklamak için altta yatan herhangi bir mantığa ya da aklın kurnazlığına başvurabilirdi. Ne var ki, radikal yenilik radikal *kurum* demektir ve *"siyasal"* dediğimiz şey, bu kurumlaşma boyutudur —toplumsal pratiklerin oluşturuculuğu. Fakat siyasal, radikal kurumu gerektiriyorsa ve radikal kurum, toplumsal düzende kendi zemini olarak işleyecek herhangi bir şeye başvuramıyorsa (aksi takdirde radikal olmazdı), kurumun hareketi, ancak kendi içinde kendi temeline sahip olabilir. Peki bu, "özdeşleşme"ninkiyle (salt kimliğe karşıt olarak) tamı tamına aynı olmayan kendi kendini kuran nitelik (gördüğümüz gibi, tortulaşmış toplumsal pratiklere karşıt olarak siyasalın oluşturucusu olan) değil midir? Eğer öyleyse, her *siyasal* kimlik, özdeşleşme hareketlerinin (yani, *kurumlaştırma* hareketlerinin) *görülebilirliğini* gerektirir.

Bu görülebilirlik, ancak karşıt kurum (toplumsal) biçimleri olabilir ol-

duğu ölçüde elde edilebilir ve bu olabilirlik, bu biçimler fiilen gerçek sayılıp tarihsel sahnede uğruna savaşıldığında açığa çıkar. Zira, kurumun belirli hareketlerinin olumsallığı ancak diğer projelerle uzlaşmaz ilişkileri içinde görünür ve onlara siyasal niteliklerini veren bu olumsallıktır. (Tortulaşmış toplumsal pratikler meydan okunmazdırlar ve oldukları gibi, kendi kurumlarının siyasal anını gizlerler).

Şimdi, toplumsalın "temeli" ne kadar çok tartışma konusu yapılırsa, tortulaşmış toplumsal pratikler o kadar az toplumsal yeniden üretimi sağlayabilir ve yeni siyasal müdahale ve özdeşleşme hareketleri o kadar çok gerekli olur. Bu durum zorunlu olarak, 20. yüzyıl sonu toplumlarında toplumsal yaşamın temel bir özelliği olarak gördüğümüz toplumsal kimliklerin siyasallaşmasına yol açar. Burada ikili bir hareketle karşılaşırız: Post-modern denilen toplumlarda, hem büyük tarihsel aktörlerin hem de geçmişte bir bütün olarak toplum için anlamlı kararların alındığı merkezi kamusal alanların bir gerilemesi söz konusudur. Fakat aynı zamanda, partikülarist bir siyasal kimlikler çoğalmasına yol açan geniş toplumsal alanların siyasallaşması da söz konusudur. Klasik siyasal çerçevelerden kurtulan ve bu yolla siyasal pratiğe ve siyasal teoriye yeni itirazlar yönelten yeni bir özneler çoğulluğunun ortaya çıkışı, bu kitabın ana temasını oluşturur.

Son iki açıklama. Birincisi, partikülarizmlerin çoğalması ile evrensel değerlerin gerilemesi arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Siyasal kimlikler çoğulluğunun ortaya çıkışının, Aydınlanmayla başlayan evrenselci geleneğe tehlikeli bir şekilde meydan okuduğu doğru mudur? Yanıt muğlak olamaz. Kendi tamlığı içinde evrenseli somutlayan bir özne —örneğin, Marx'taki "evrensel sınıf" gibi— düşüncesinin kesin bir şekilde zayıflamakta olduğu bir anlamda doğrudur. Kendi başına arı ve evrensel insan özü olan bir özne fikri, temelde anti-demokratiktir ve buna ancak bütün partikülarizm biçimlerine nezaketsizlik eşlik edebilir. Bu, bütün evrensel değerleri dışlayan ve çeşitli türden yabancı düşmanı dışa kapalılığa (exclusivism) kapı açan bir partikülarizmin tek alternatif olduğu anlamına mı gelir? Mevcut uluslararası sahneye genel bir göz atıldığında bile, bunun gerçek bir olabilirlik olduğu yeterince inandırıcıdır. Fakat bunların tek alternatif olduklarını düşünmüyorum. Zira, tam da oldukça partikülarist kimliklerin ortaya çıkışı, bu belirli grupların daha geniş top-

luluklar içinde diğerleriyle bir arada var olmak zorunda kalacakları anlamına gelir ve bu bir arada varoluş, bu gruplardan hepsinin kimliklerini aşan değerler olmadan olanaksız olacaktır. Örneğin, ulusal azınlıkların kendi kaderlerini belirleme hakkını savunmak, evrensel değerlere yerleşik bir evrensel ilkeyi gerektirir. Bu değerler, geçmişteki evrenselcilik örneğinde olduğu gibi "evrensel" bir grubun değerleri değil, daha çok bizzat partikülarizmin sonucu olan bir evrenselliktir. Bu anlamda çok daha fazla demokratiktir. Evrensellikle partikülarizm arasındaki bu yeni ilişkinin —*haklar* fikri zemininde— egemen mi olacağı yoksa şahlanan yabancı düşmanlığıyla bastırılacak mı sorunu, öngörülemez bir şeydir. Fakat, açıkça uğruna savaşmaya değer bir şeydir.

Son açıklamam, yeni partikülarizmlerin ortaya çıkışıyla açılan demokratik olabilirlikler sorunuyla da ilgilidir. İzin verirseniz, her siyasal kimliğin oluşturucu bölünmesiyle ilgili önceki savıma geri döneyim. Herhangi bir siyasal düzen, bir yanda, topluluk örgütlenmesinin *somut* bir biçimidir; diğer yanda, radikal düzen bozma karşısında, genel olarak düzen ve örgütlenme ilkesini cisimleştirir. Şimdi, bu iki boyut arasındaki bölünme oluşturucuysa, bu hiçbir nihayi topluluk düzeninin ulaşılır olmadığı ve bu olanaksız amaca ulaşmada ancak başarısız girişimlerimizin söz konusu olacağı anlamına gelmez mi? Bu da bir anlamda doğrudur; fakat sonuçları zorunlu olarak olumsuz değildir: Çünkü, bölünmenin giderilebilmesi durumunda bu, toplumun *hakiki* düzenine ulaşmış olduğu ve her hoşnutsuzluğun bundan böyle sona ermiş olduğu anlamına gelirdi. Açıktır ki, gruplar arasındaki bölünme ya da demokratik rekabet böylesi koşullarda olanaklıdır; çünkü tam da demokrasinin koşulu, toplumsal grupların ulaşmaya çalıştıkları şey ile bu çabalarında başarılı olma yetenekleri arasında aşılmaz bir aralığın var olmasıdır. Ancak iktidarda birbirinin yerini alan bir siyasal güçler çoğulluğu var olduğunda demokrasi olanaklıdır. Çağdaş dünyada siyasal kimliklerin çoğalmasının demokratik sürecin aslında var olan mantığın derinleşmesine mi yol açacağı, yoksa bazılarının öngördüğü gibi, toplumsalın içe patlamasına ve otoriter çözümlere zemin yaratacak toplumun köklü düzensizleşmesine mi yol açacağı henüz belli değil, görülecek. Fakat sonuç ne olursa olsun, gelecek onyıllarda demokratik siyasetin gündemini belirleyen sorun budur.

Bu kitabın başlangıcı, Ocak 1989'da Essex Universitesi'nde gerçekleştirilen ve sponsorluğunu Political Studies Association of Great Britain'in yaptığı bir atelye çalışmasına dayanır. Kitapta yazısı bulananların çoğu bu çalışmaya katıldı ve yazıları toplantıya sunulan yazılarının gözden geçirilmiş şeklidir.

Kitabın birinci bölümü, "kimlik" nosyonu ve siyasetle ilişkisi ile ilgili teorik konular üzerinde yoğunlaşır. "Arayı Kapatmak: Siyasetin Öznesi" başlıklı denemelerinde Ernesto Laclau ile Lilian Zac, her siyasal kimliğin oluşturucu bölünmesinden başlıyor ve bu temelde, siyasetin merkezi kategorileri olarak orjinal yoksunluk ve "özdeşleşme" nosyonlarını temellendirmeye çalışıyorlar. Dört dağınık konuyu tartışarak teorik yaklaşımlarını geliştiriyorlar: Modern siyasal felsefede güç ve meşruluk üzerine tartışmalar; Walter Benjamin'in şiddet eleştirisi; "presencing" ile "presence" arasındaki Heideggerci ayrım ve Lacancı "gösterenin mantığı" kavrayışı.

Slavoj Zizek'in "Kimlik ve Kimlik Değişimleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in 'Özün Mantığı'" başlıklı ve Rodolphe Gasché'nin "Evet Mutlaka: Yazan Bir Kalemden Farklı" başlıklı denemeler, büyük ölçüde karşıt olmalarına karşın iki farklı entelektüel işlemle bir kimlik kavramına ulaşmaya çalışıyorlar. Zizek, evrenseli özgülden ayıran aralık olarak Lacancı "Gerçek" içine yerleştirerek kendi yaklaşımını yapıbozumdan ayırıp sınırlarını belirler, sonra Lacancı kategorileri Hegel'in "özün mantığı" kategorileriyle ilişkilendirmeye çalışır. Gasché, Hegel'deki "özün mantığı" kategorilerinin Nosyon kategorileriyle aşıldığını unutmuş gibi göründüğü için Zizek'in bu yaklaşımını yanıltıcı bulur. Sonuç olarak kendi yapıbozumcu kimlik eleştirisini yüksek "Mutlak yansıtma" düzeyinde etkili gibi sunar. Bu, Derrida'nın düşüncesinin, "kararlaştırılamazlar"ın yalıtılması yoluyla oluşturucu "yansıtma" kategorilerinin ötesine geçmeye çalışan bir "altyapısal anlatım" olarak sunulmasına yol açar. Zizek'in "Gerçek"i ile Gasché'nin "kararlaştırılamazlar"ının, yapıbozum ile Lacancı teori arasındaki katı karşıtlığı aşacak (Hegel'i yorumlama konusundaki anlaşmazlıklarının ötesinde) kimi eşleşme —hatta buluşma— noktalarını ne ölçüde sundukları tartışılabilir.

Claudia Hilb'in "Özgürlüğün Sınırında Eşitlik" başlıklı denemesi,

ekonomi politiğin kimi kategorilerini tartışarak siyasal kimlikler sorununu ele alır. "Özgürlük" ve "eşitlik" kategorilerini, hem siyasal söylem açısından gerekli hem de birbirlerini sınırlayarak etkili olduklarını ileri sürdüğü kategorileri kendi kalkış noktası olarak alır. Böylece, modern siyaseti bireyin kendi sınırlarını üreterek ve dolayısıyla kendi radikal tarihselliğini de vurgulayarak ortaya çıkışı olarak değerlendirmenin yolunu açar.

Kitabın ikinci bölümü, genel teorik sonuçlara da ulaşmalarına karşın, somut tarihsel kimlik inşası deneyimlerini kalkış noktası olarak alan yazıları kapsıyor.

Herhangi bir çağdaş siyasal kimlikler teorisindeki merkezi sorun, bunları istikrarlı hale getiren temel gösterenlerin ve tabi oldukları çeşitli hegemonik ve karşı-hegemonik hareketlerin muğlaklığıdır. Bu bölümdeki üç deneme, bu sorunun özgül yanlarını ele alıyorlar. "Toplumsal Muğlaklık ve Apartheid'in Krizi" başlıklı denemesinde Aletta J. Norval, ırkçılığın siyasal sınırının uğradığı temel istikrarsızlığı, hegemonik bir toplumsal düşün olarak apartheidin gerilemesine yol açan bir istikrarsızlığı tartışır. Tam da siyah nüfusun kendileri için ayrılmış anayurtlar ile kent merkezleri arasındaki dolaşımının gerektirdiği toplumsal süreçlerin, toplumsal aracıların kimliklerini yapılandıran gösterenin mantığının gerektirdiği süreçler de oldukları için bunun nasıl salt "üstyapısal" bir görüngü olmaktan çok öte bir şey olduğunu somut örneklerle gösterir. Glen Bowman'ın 'Bir Sözcükler Ülkesi': Filistin Ulusunu Sürgün Konumundan Kavramak" başlıklı denemesi, çok daha köklü ulusal kimliklerin işaretlerini oluşturan gösterenleri boşaltma süreci üzerinde yoğunlaşır: Filistinli diasporanın. Bütünüyle farklı kültürel bağlamlar içinde gelişmiş birçok proje ve deneyimin göreli bir birleşik siyasal kültür inşa etmede ciddi engellerle karşılaştığı bir durumda ulus-inşa etmenin güçlüklerini gösterir. "Direniş olarak Rastafari ve 'Yeni Toplumsal Hareketler'deki Özcülüğün Muğlaklıkları" başlıklı denemesinde Anna Marie Smith, kimlik inşası sorunuyla ilişkisi içinde "özcülük" sorununu ele alır. Referans olarak Rastafarianları alan Smith, İngiltere'ye göç eden Batı Hint göçmenleri açısından toplumsal ve kültürel bir kimlik yaratma gereksinmesinin güçlü bir ayrılıkçı özgüllük iddiasına nasıl yol açtığını gösterir. Aynı zamanda, siyasal etkinlik gereksinmesinin karşıt

yönde hareket eden katılım biçimlerine nasıl yol açtığını da gösterir. Bu durum, ileri sınai bağlamlarda çeşitli toplumsal hareketlerin kimlik inşası sürecine çok fazla kazılı bir muğlaklıktır.

Diğer üç deneme, farklı tarihsel durumlarda kimlik inşası çeşitliliği sorununu ele alıyorlar. "Kimlik Krizi ve Eski Yugoslavya'da Yeni Hegemonya Mücadelesi" başlıklı denemesinde Renata Salecl, eski komünist bloktaki yeni siyasal kimlik biçimlerinin özgüllüğünü Batı'ya özgü biçimlerle karşılaştırarak tanımlamaya çalışır. Eski Yugoslavya'daki mevcut iç savaşın temelindeki hegemonik krizi —egemen siyasal söylem olarak öz-yönetimin gerilemesi ve ulusalcılığın ortaya çıkışı— tartışır ve Lacancı kategoriler gereğince formüle edilmiş bir savla, Doğu Avrupa toplumlarında demokratik bir düşünün oluşmasını engelleyen mekanizmaları gösterir. Zoltán Szankay'ın "Yeşil Eşik" başlıklı denemesi bazı çağdaş siyasal deneyimlerin (Polonya'da Dayanışma, Almanya'da Yeşil hareket) siyasal mekanları yapılandıran Avrupai temel parametreleri tartışma konusu yapan bir eşiği oluşturduğunu ileri sürer ve Batı'da siyasal temsiliyeti etkileyen yeni bir köklü gerilimi gösterir. "Gösterge Sıfır Zaman: Dokuzuncu Haçlı Seferine Çıkan Kafirler ve Zındıklar" başlıklı denemesinde Bobby Sayyid, İslami dirilişçiliği, modernlik/postmodernlikle ilgili genel tartışmayla bağlantılandırmaya çalışır. Bir kapanma söyleme olarak modernlik ile Batı'nın egemen konumu arasında yakın bir bağlantının bulunduğunu iddia eder ve post-modern eleştirinin çeşitli yanlarını Üçüncü Dünya Ülkelerinin siyasal deneyimleriyle ilişkilendirmeye çalışır.

I.
BÖLÜM

Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi

Ernesto Laclau - Lilian Zac

1910 Eylül'ünde Buchel'deydi. Şeytanın ziyaretine hâlâ çok vardı. Adrian Leverkühn, dostu Serenus Zeitblom'u yürüyüşe çıkardı. Sohbet, müzikte arkaik ile devrimci olan arasındaki ilişki etrafında dönüyordu. Bir noktada Zeitblom aşağıdaki konuşmaya başladı:

"Özgürlüğün sonucu hep yararsızlık olsaydı," dedim, "trajik olurdu. Fakat sayesinde özgürlüğe ulaşılan üretken güçlerin serbest kalması umudu hep vardır." "Doğru," diye yanıtladı, "vaat ettiğine bir süre ulaşır. Fakat özgürlük, elbette öznelliğe karşılık gelen başka bir sözcüktür ve günün birinde artık vaat etmez, şu ya da bu zamanda kendinden yaratıcı olma olabilirliği umudunu yitirir ve nesnelde korunma ve güvenlik aramaya çalışır. Özgürlük hep diyalektik tersine dönme eğilimi gösterir. Kendisini çok kısa sürede zorlamayla realize eder, yasaya, kurala, baskıya, sisteme bağımlılık içinde kendisini gerçekleştirir —fakat orada kendini gerçekleştirme, bu nedenle özgürlük olmaktan çıkma anlamına gelmez."

"Sizin düşüncenize göre" deyip güldüm: "Bildiği kadarıyla. Fakat, devrimden doğan diktatörlük hâlâ ne kadar az özgürlükse, gerçekte o da artık o kadar özgürlüktür."

"Emin misin?" diye sordu. "Fakat, herhalde bu siyaset konuşmaktır. En azından sanatta öznel ile nesnel, birbirinden ayırt edilemeyecek derecede birbiriyle örülüdürler: biri diğerini izler, biri diğerinin niteliğini alır: öznel nesnel olarak katılır ve dehayla tekrar kendiliğindenliğe, adlandırdığımız şekliyle 'dinamikleşmiş"e uyanır: derhal öznelliğin dilini konuşur. Bugün yok olan müzikal teamüller her zaman bu kadar nesnel, bu kadar nesnel olarak dayatılmış değillerdi. Canlı deneyimlerin kristalleşmeleriydiler ve yaşamsal önemde bir görevi, örgütleme görevini yerine getirdiler. Bu olmadan, her şey bir yana sanat hiçbir şeydir Görevi üstlenen estetik öznellikti, kendi dışında özgürlük içinde işi örgütleme görevini üstlendi.

"Beethoven'i düşünüyorsunuz."[1]

Bu anlatım savımıza uygun bütün noktaları içeriyor: (i) özgürlüğün özneyle özdeşleşmesi; (ii) sadece kendi kaderini tayin biçimlerini sağlayamama olarak değil ("yaratıcı olma olabilirliği umudunu yitirir"), kendisine dışsal bir şeyi —hem "korunak" hem "güvenlik" kaynağı olarak işleyecek "bir şey"— belirleme arayışı olarak özgürlük düşüncesi; (iii) özgürlüğün gerçekleşmesi olarak örgüt ilkesi. Eğer özgürlük, dışsal bir içerikten yabancılaşmayla, dolayısıyla özgürlüğün yoksun olduğu belirlenimi sağlamakla gerçekleşebiliyorsa ve eğer böyle bir içerik örgüt ilkesiyse, örgüt ilkesi ne salt nesnel bir şey ne de bu açıdan salt öznel bir şey olabilir. Niçin? Çünkü örgüt ilkesi, bir gerilimin, özne ile nesne *arasında* kararlaştıralamaz bir alternatifin kristalleşme noktasıdır; kendisini nesnel *aracılığıyla* ifade eder ve ancak diyalektik tersine dönmeyle bunu başarabilir. Beklenileceği üzere, bu gerilimin açıklanması bizi tam da özne —göreceğimiz gibi, kesinkes *yoksunluğun öznesi olarak* özne olan özne— sorunsalının merkezine götürür. Bu nedenle çözümlemenin başlangıç noktası, şu üç karşıtlığı ele almak olacaktır: Özgürlük/kimlik; öznellik/nesnellik; örgüt ve örgüt yoksunluğu.

Birinci ilişki: Özgürlük/kimlik

Yukardaki aktarmada gördüğümüz gibi, Thomas Mann özne sorununu *yaratıcılık* açısından öne çıkarır. Yaratıcılık, *kendisinin olmazsa olmaz koşulu olarak,* öznenin "onun" ifade biçimlerinin kökeni olmasını ve bu biçimlerin, bir bütün olarak öznellik dışında herhangi bir kaynaktan gelmemesini gerektirir. Bu durumda öznellik ile yaratıcılık birbirini gerektirir; öznelliğin gerçekleşmesi, kendi kendini belirleme olarak kavranan özgürlüktür. Sorunu Kantçı terimlerle ortaya koymak gerekseydi şöyle denirdi: Kendi kendini belirlemiş bir öznenin olabilirliğini yaratan, sadece iradenin özerkliğidir. Yine de, bunu verili olarak ele alırsak, bu özerk iradenin içeriği, özerklik ile benzemezlik (heteronomy) arasındaki kesin sınırı hemen bulanıklaştırmaya başlar. Bir an için katı bir etik formalizmin merkezi ilkesini kabul edelim: "Öyle bir şekilde davran ki, eylemlerin evrensel bir hareket normu olabilsin. Savımız açısından bunun rasyonel bir ölçüt olduğunu da kabul edelim. Yine de, bir soru yanıtsız kalır: Bir eylem temeli olarak rasyonellik ilkesinin kaynağı nedir? Açıktır ki böyle bir ilke, özgür bir öznellik fikrinden mantıksal olarak çıkmaz ve ikisi arasındaki bağlantı öznelliğin ilkeyle özdeşleşmesini gerektirir.

Fakat, arı öznellik koşulu kendi kendini belirleme ise ve hiçbir belirleyen içerik kendi başına öznellik biçiminden *a priori* çıkmazsa, iki zorunlu sonuç ortaya çıkar: (i) özgürlüğün koşulu —ve sonuç olarak öznelliğin koşulu— belirlenmezliktir ve (ii) her belirli içerik (Kantçı anlamda en biçimsel olanı bile) öznel olmaktan çok nesneldir ve sonuç olarak, arı bir öznellik bakış açısından benzemez olmalıdır.

İkinci İlişki: Öznel ile nesnel arasındaki karşı-konumlanma

Mann, bu ilişkiyi "diyalektik tersine dönüş" gereğince sunar. Nedeni açıktır: Tam anlamıyla öznellik belirlenmezlik ise, bundan herhangi bir belirli içerik çıkarabilmemizin olanağı yoktur. Belirlenim, ancak öznelliğin "yabancılaşma"sının, kendisinin karşıtı olmasının sonucu olabilir. Tam da öznel ile nesnel arasındaki ilişkinin anlamının dayandığı ince bir anlamlar hareketi vardır. Bir an için, Hegelci anlamında "belirli olumsuzlama" alanında olduğumuzu varsayalım: Bu durumda, özgül bir içerik, somut biri belirleme, belirlenmezliği aşardı. Bu nedenle, belirlenmezliğin, belirleme-açısından-belirlenmezlik olduğu sonucunu çıkarırdık; belirleme hegemonik ve belirlenmezlik ise, belirlemenin içsel anlarından sadece biri olurdu. O halde varsayımı değiştirelim: "diyalektik tersine dönme" ile, özgül belirleme biçimleriyle aşılmasını uman bir belirlenmezliği değil, belirli olmayandan tam anlamıyla belirlemeye bir geçişi —kendisini aşan belirleme biçimleri karşısında belirli olmayanın belli bir kayıtsızlığını ya da uzaklığını— anladığımızı varsayalım. Bu durumda, belirli ile belirli olmayan, öznel ile nesnel arasındaki ilişki dramatik bir şekilde farklı olacaktır: İkisi arasında gerçek bir yer değiştirme, gerçek bir barış asla olmayacaktır. Öznel, ancak kendinden yabancılaşıp kendi karşıtı bir nesnele geçmekle bir içerik kazanacaktır (daha sonra göreceğimiz gibi bu, salt kimlikten farklı olarak, *özdeşleşme* nosyonunun gerektirdiği bir şey olmasına karşın). Fakat, sadece özdeşleşme için bir yüzey olarak işlev gördüğü için, nesnel kendi özgül içeriğine de indirgenemez. Gerçekten, özdeşleşme *zorunlu* bir özdeşleşme olmadığına göre —çünkü, tersini varsaymak, belirli bir olumsuzlama hipotezine geri dönmek olurdu— bu somut içerik, öznel belirlenmezliğin karşıtını temsil edecektir. Yani, tam anlamıyla *belirlenebilirlik* ilkesini temsil edecektir. Bu söylenince, Thomas Mann'ın "diyalektik tersine dönme"sinde söz konusu olanın kendisini be-

lirli bir içerikte gerçekleştiren belirli bir özgürlük değil, özgürlüğün gerçekleşme koşulu olarak *belirlenebilirlik* olduğu anlaşılır. "[Özgürlük] yasaya, kurala, baskıya, sisteme bağımlılık içinde kendisini gerçekleştirir," diye anımsatıyor bize Mann, "fakat orada kendini gerçekleştirme, bu nedenle özgürlük olmaktan çıkma anlamına gelmez."

Üçüncü ilişki: Örgüt ve örgüt yoksunluğu

Kendisini baskı içinde gerçekleştiren özgürlüğün neden yine de özgürlük olduğu açıklanması gerekir. Savımız açısından bu nokta önemlidir ve bunun incelenmesi bizi üçüncü ilişkimize götürür. Kendisini baskı içinde gerçekleştiren bir özgürlükle ilgili soruna Leverkühn'ün yanıtı, kendi ifadesiyle onsuz "hiçbir şeyin, sanatın zerresinin olmadığı yaşamsal önemde bir görev" olan "örgüt" ilkesine döner. Bu yanıttan içiçe geçmiş iki boyut kolayca okunabilir; birincisi örgüt ilkesinin merkeziliğinin emin bir iddiadan türetilmesidir: Örgütsüz "hiçbir şey yoktur" iddiası. Zira, Leverkühn sanattan söz ediyor olsa da —siyasetle ilgili umut verici imasına karşın— Hobbes, Leviathan ile doğa durumu arasındaki karşıtlığını farklı bir şekilde sunmuş olmazdı. Belirleyici nokta, "örgüt"ün karşısına konan bu "hiçbir şey"in, basitçe var olmayanın içine çökecek mantıksal bir olamazlığın hiçbir şeyliği olmamasıdır; *gerçek* bir hiçbir şeydir, "örgüt"ün dolduracağı boş bir mekandır. Bu "hiçbir şey"i olabilir yapan nedir? Yanıt şudur: özgürlük ve belirlenmezlik olarak özne. Bu bizi ikinci boyuta götürür. Diyalektik tersine dönmenin, kendisine karşıt bir şeyle —yani, ancak öznenin yabancılaşmasını tamamladığı ölçüde özdeşleştirici rolünü oynayabilen bir nesnellikle— özdeşleşme yoluyla kendisini gerçekleştirebilen bir özgürlüğü ima ettiğini gördük. Peki bu durumda, bu özgürlüğün bu yabancılaşma hareketiyle kendisini ortadan kaldırmamasının nedeni nedir? Niçin "yine de özgürlük"tür? Daha sonra üzerinde duracağımız öncelikli bir yanıt şöyle formüle edilebilir: Aktif bir özdeşleşme, nesnenin bütün belirlenimleriyle pasif bir şekilde bütünleşecek özne hesabına salt bir boyun eğme hareketi değildir. Özdeşleşme hareketi, aksine, nesnenin kimliğinin dengesini bozar. Örneğin, aşırı toplumsal karışıklık bağlamında toplumsal aracıların kimliklerinin bozulduğunu ve bu kural dışı durumun, bu aracıların belli bir siyasal söylemle —bu nedenle Leverkühn'ün söylediği anlamda örgüt ilkesi rolünü oynayan— öz-

deşleşmelerine yol açtığını varsayalım. Bu söylemin içerikleri, zorunlu olarak, özdeşleşmeye yönelik hareketin bir sonucu olarak bölünmüş görünecektir. Zira bu içerikler, bir yanda toplumsal örgütlenme için bir öneriler kümesi olacaktır; fakat diğer yanda da, "hiçbir şeylik"in olabilirliğine simetrik karşıt alternatif olarak ortaya çıkacakları için, tam da *bir* toplumsal örgütlenme olabilirliğini —yani, tam anlamıyla toplumsal örgüt ilkesini— cisimleştirecektir. Bu noktayı sonuna kadar götürürsek, öznenin yoksunluğunun (yani, belirlenmezliğinin) *bölünmüş* nesne olarak özdeşleşme nesnesini oluşturacağı bir durumla karşı karşıya kalırız.

Demek ki, "diyalektik tersine dönme"nin iki kutbunun nihai bağdaşmazlığı bütün evrelerinde korunur ve yeniden üretilir. Özdeşleşme hareketinin yapısı, öznenin oluşturucu hiçbir şeyliğini, aşmadan korur; ve öznenin temsili, özdeşleşme yüzeyinin bozulmasıyla gerçekleşir. Dahası, özdeşleşme hareketinin yabancılaştırıcı niteliği de, özne/nesne ikiliğinin aşılması söz konusu olmadığı sürece, korunur. Bunun iki temel sonucu şöyledir:

(1) Nesnel benim asıl yoksunluğumu "giderir"se, ancak nesnel olan bana dışsal olduğu sürece bu giderme gerçekleşebilir. Benim yoksunluğumu giderme hareketiyle nesnel, kendi dışsallığını yitirmez; *zaten* benim olan bir kimliğe özümsenmez. Aksine, tam da bir yoksunluk giderici işlevi görmesine olanak veren şey onun yabancı niteliğidir. "Büyülü" gidericiliği, özne asıl olarak varlıktan yoksun olduğu için etkili olabilir. Fakat, özne asıl olarak ve *giderilemez bir biçimde* yoksunsa, herhangi bir özdeşleşme, bizzat yoksunluğun kendisini de temsil etmek zorunda olacaktır. Bu da, ancak öznenin kendisini özdeşleştirdiği şeyin dışsal niteliğinin, yani kendisiyle karşılaştırılamazlığının yeniden üretilmesiyle yapılabilir. Bu nedenledir ki, Yasanın kabulü —yani, "hiçbir şeylik"e karşıt olarak örgüt ilkesinin kabulü— rasyonel olduğu için değil, Yasa olduğu için Yasanın kabulüdür. Yasanın kabulü rasyonelliğinden kaynaklanmış olsaydı, bu durumda Yasa, olumlu bir kimlik olarak öznenin eklentisi olur ve giderici rolünü yerine getiremezdi. Fakat eğer Yasa bu rolü yerine getirebilirse, bundan zorunlu olarak bu rolün kendisinin doğrulanması olmak zorunda olduğu ve bu doğrulamanın herhangi bir *a priori* akıl kurulu tarafından verilebildiği sonucu çıkar.

(2) Giderme işlevi boş bir mekanı gerektirir ve bu giderme işlevi, ne

olurlarsa olsunlar *kimi* somut içerikler olarak cisimleşmek zorunda olsalar da, boş mekan, gidermenin içeriğine bir ölçüde kayıtsızdır. Bu, daha önce işaret ettiğimiz her temsilin aslen bölünmüş oluşturucusudur. Bu demektir ki, giderme işlevi ile onu güncelleştiren somut içerik arasında oluşturucu bir karşılaştırılamazlık vardır. Somut olarak somut bir içerik tüketilebilir ve giderme işleviyle özdeş olabilirse, bu karşılaştırılamazlık bertaraf edilebilir. Fakat o durumda da, belirsizin belirli içine yeniden emilmesine geri giderdik ve "örgüt" ile "hiçbir şeylik" arasındaki karşıtlığın radikal niteliği yitirilirdi. O halde, önceki örneğimize dönelim. Birinin derin bir kural dışı durumla karşı karşıya kaldığını varsayalım —gerekli olan, *bir* düzene başlama, oldukça ikincil olan somut içerikler olurdu. Thomas Mann, bunu oldukça açık bir şekilde kavramış. *Lotte in Weimar*'ında, kahramanlarından biri, Napoleon döneminin sonunda kentin Fransızlar ve Prusyalılar tarafından peşpeşe işgalini betimler:

> Perdelerin arasından sokaklardaki kargaşaya bakardık, top ateşlerinin çatırtısını ve borazan seslerini duyardık. Çatışma parka ve kent sınırlarının ötesine geçti. Ne yazık ki düşman, alışılmış zaferini kazandı. Ve gerçekten irademize karşın, bize düzenin isyana —olayın kanıtladığı gibi, çocukça ve aptalca bir isyana— zaferi gibi görünüyordu. "Düzen ve sükunet iyidir — insan bunu kime borçlu olursa olsun." Fransız birliklerine konaklama yeri vermek zorundaydık ve kent, kapasitesinin son sınırlarına kadar yük altına girdi. Üzerindeki yük sadece ağır değil, uzun süreliydi de. Yine de, barış vardı; sokaklar sabaha kadar açıktı ve vatandaş, muzafferlerin baskıcı koruması altında işine gidebilirdi.[2]

Ne var ki, Napoleon karşıtı koalisyonun kuvvetleri kente yaklaşınca, halkın tutumunda açık bir değişiklik gerçekleşti:

> Birlikler yaklaştıkça kendilerine daha az barbarlar denildi ve toplumun sempati ve umudu Fransızlardan uzaklaşıp onlara daha fazla yöneldi. Elbette bunun bir nedeni de kısmen, onlarda insanın gönlünü almayı umabileceği muzafferleri görmeye başlamamızdı —uzaktan da olsa. Fakat daha da önemlisi, biz insan oğlunun, doğamız gereği boyun eğici olmamız nedeniyleydi. Dışımızdaki olay ve durumlarla uyum içinde yaşamaya gereksinim duyarız. Güç ile uyuşmaya gereksinim duyarız —ve şimdi kaderin kendisi, değişim işareti veriyor gibiydi. Birkaç gün içinde barbarlar, uygarlığa başkaldıranlar kurtarıcılara dönüştüler. Başarılı ilerleyişleri, genel halk ve anayurt coşkusunu patlama noktasına getirdi.[3]

Bu hızlı tutum değişikliğinin açık oportünizm olduğunu sanmak hata olurdu. Mann'ın kendisinin de söylediği gibi, bu ne tek ne de ana neden olurdu. Zira, ulusal bağımsızlığın hedefi üstün gelmek olsaydı, kendiliğinden bir çekicilikten ya da moral bir üstünlükten fazlasını göstermesi gerekirdi. Topluluğun örgütlenmesi ve yönetimi açısından gerçekçi bir alternatif olma yeteneğini göstermesi gerekirdi (Gramscici terimlerle, hegemonik olabilecek bir alternatif olduğunu göstermesi gerekirdi). Savaşın yarattığı yerinden oynama, toplulukçu bir düzenin sürekliliğine genel gereksinmeyi böyle bir sürekliliği garanti etmeye çalışan alternatif siyasal projelerden özerkleştirmişti. Belli bir siyasal düzenle özdeşleşmenin olabilirliği, sadece o düzenin soyut bir şekilde düşünülen faziletlerine ya da çekiciliklerine değil, topluluğun sürekliliğini garanti etme yeteneğine de bağlıdır. Fakat tam da zamanın belirli bir anında kendisini olanaklı kılan siyasal biçimlerden herhangi biriyle çakışmadığı için —tam da kendisine ait bir içeriği olmadığı için— bu süreklilik, onu gerçekleştirmeye çalışan somut biçimlerden herhangi biri tarafından tüketilmeyen olmayan bir bolluğun adından başka bir şey olmazdı.

Şimdi, bu karşılaştırılamazlık *oluşturucu* ise —belirlenme ile belirlenmeme arasındaki aralık son derece birleştirilemez olduğu için; ve eğer hiçbir somut içerik, içerikliğiyle, giderici işlevini yerine getirmeye *a priori* mahkum değilse, o zaman bu, her somut içeriğin bu işlevi yerine getirmeye *oluşturucu bir şekilde* yetersiz kalacağı ve öznenin yerinin, bu yetersizliğin yeniden üretilmesi temelinde kalıcılaştırılacağı anlamına da gelir. Herhangi bir özdeşleşme, özünde bunu gerçekleştirmeye yetersiz olan içerikler aracılığıyla gerçekleştiği için, özdeşleşme oluşturucu bir şekilde eksikli olacak ve her zaman yeni özdeşleşme hareketleriyle yeniden yaratılması gerekecektir. Demek ki, herhangi bir toplumsal mantıkta asli bir kısa devre vardır: Bir yanda nesnel içeriğin kendi rasyonellik ve farklılaşma ilkesi vardır; diğer yanda bu ilkeler sürekli kesintiye uğrarlar ve bozulurlar. Bu "belirli olanın rasyonelliğinin bozulması" mantığı, *aşırıbelirlenim* dediğimiz şeydir —siyasal kimliklerin oluşumunu anlamak açısından önemlidir.

Aşırı belirlenimin (overdetermination) karmaşalarını araştırmadan önce, bütün toplumsal kimliklerin bu oluşturucu bölünmesinin — belirttiğimiz gibi, özne/özdeşleşme ikiliğinin ortaya çıkışının temelinde

bulunan— çeşitli boyutlarına bakalım. Dört teorik bulvarı açıklayarak bu boyutları tartışacağız: (i) siyasal felsefede güç ve meşruluğa yaklaşımlar; (ii) Walter Benjamin'in şiddet eleştirisi; (iii) Heidegger'de "var oluş (presencing) ile "var olma" (presence) arasındaki ayrım ve (iv) Lacan'da gösterenin mantığı.

Erk ve Meşruluk

Modern siyasal düşüncede çeşitli biçimlerde geliştiği şekliyle bir erk teorisinin varsayımları nelerdir? Birincisi, erkin toplumun *içinde* bir noktada, sonuçları bir bakıma bir bütün olarak toplumsal yapının üzerinden ve etrafından yayıldığı bir noktada konumlandığıdır; gerçekten bir yapının bulunması, büyük ölçüde gücün sonucudur. Erk, bir anlamda toplumsalın *kaynağı*dır; gerçi, başka (ve bununla bağlantılı) bir anlamda, bizzat toplumsalın anlaşılabilirliğinin koşulu olduğu da söylenebilir (uyumlu bir kendilik olarak toplumsalın temsil edilme olanağı, erkten kaynaklanan düzenli bir sonuçlar kümesine bağlı olduğu için). Bu bakış açısından, bütünsel (holistic) erk kavrayışı ile çoğulcu erk kavrayışı arasında hiçbir farklılık yoktur. Zira, toplumsal sonuç ister bir "erk eliti"nden kaynaklansın, ister bir gruplar çoğulluğu arasındaki rekabetçi etkileşimlerin arı ve yalın sonucu olarak kavransın, bu sonuç, erkin —ya da erk mücadelesinin— fiili bir sonucu ve aynı zamanda erkin doğrulanmasının kaynağı olarak orada bulunacaktır.

Ne var ki, erk ile "sonuç toplum" arasındaki bu üst üste binmenin mantığını açıklamaya çalışır çalışmaz, erkin içine çekildiği fakat gerçekten aşılamadığı çelişkili bir hareketle karşılaşırız. Tamamen ulaşılmış bir "sonuç toplum" ne olurdu? Açıkça, sonuç ile nedeni arasındaki ilişkiye bütünüyle dokunulmadığı ve sonucun tamlığının bütünüyle nedenin tamlığından kaynaklandığı bir sonuç toplum olması gerekirdi. O halde erk, toplumda hangi düzen varsa onun mutlak kökeni olurdu. Köken ne kadar mutlaksa, erk o kadar eksiksiz olur. Ne var ki bir sorun var: Bir mutlak köken erk gereğince ne ölçüde kavramlaştırılabilir? Örneğin, A'nın toplumda mutlak erki varsa, o zaman onun B, C ve D üzerindeki sonuçları, tam olarak sonrakilerin kimliğini oluşturacaktır. (Bu topyekün özdeşleşme, topyekün erkin bir gereğidir; aksi takdirde, B, C ve D, erkin sonuçlarından zarar görürdü ve bu da, onların bir noktadan itibaren —bu nokta yanlızlık bilinci anlamına gelse de— A'nın erkine *di-*

renebilecekleri anlamına gelirdi. İşte bu yüzden. A'nın erki bu noktaya ulaşamaz ve erk mutlak olamaz). Fakat buradan da, bir mutlak erk durumunun, erk kavramının anlamını bütünüyle yitirdiği bir durum olması gerektiği sonucu çıkar. Neden olarak bir neden, ancak sonuçlarıyla var olabilir; bir neden sonuçlarının ardışıklığından başka bir şey değildir ve bu sonuçlar nedenin kimliğinin bir parçasıdırlar. Eğer bir bireyin ya da grubun toplumda mutlak erki olsaydı, bu —gördüğümüz gibi— diğer grupların bu erkten kaynaklanan sonuçlardan başka kimlikleri olmayacağı ve sonuç olarak, egemen grubun kimliğinin bir parçası olacakları anlamına gelirdi. Örneğin bir feodal lord, ancak serfler olduğu sürece feodal lordtur ve serflerin kimliğinin lordla ilişkileri içinde tüketildiği varsayımsal durumunda, açıktır ki hem lord hem serfler eşsiz bir kimlikteki içsel konumlar ya da farklılaşmalar olur ve ikisi arasında hiçbir erk ilişkisi var olamazdı. Kendi konumunun bir sonucu olarak lord hangi kararı alırsa alsın, bu karar sadece lordun kimliğini değil serfin kimliğini de ifade edecektir.

Yani, "sonuç toplum" ancak erk bertaraf edildiği ölçüde gerçekleşebilir. Fakat bu, bir erk ilişkisinin var olabilmesi için belli koşulların biraraya gelmesi gerektiğini de açıkça gösterir: İçlerinden birisinin egemen olacağı bir iradeler çatışmasının olması gerekir. Yine de, bildiğimiz gibi bizzat bir çatışmanın olabilirliği çatışan güçlerin kısmi etkinliğini gerektirir (zira, hakim bir erke direnmek için, toplumda hakim güçlerin direnişlerini örgütleyip başlattıkları bir nokta olmalıdır). Bu demektir ki, bizzat erkin varoluş koşulu, onun mutlak olmamasıdır. Ancak erk olanaksız değilse, toplumsal alanda fiili erkler var olabilir. Fakat bir erkler çoğulluğu varsa, o zaman "sonuç toplum" da olanaksızdır. Zira, gördüğümüz gibi sonuç toplum, eşsiz bir erk merkezinden yayılan düzenli sonuçların bileşiminden kaynaklanan uyumlu bir nesne olarak toplumsal bütünselliğin meydana gelişi ve temsilidir. Bu noktayı farklı bir şekilde belirtmek gerekirse: Eğer bizzat fiili erklerin koşulu çatışma ise ve çatışma, toplumsalın eşsiz bir sonuçlar kaynağına indirgenemezliğini gerektiriyorsa, toplumsalın temsil edilebilirliğinin bir sınırı —çünkü temsil edilebilirlik, bağdaşabilirliği gerektirir— olmak zorunda ve sonuç olarak, hiçbir "sonuç toplum" olmamalı.

Peki bu mantıksal sonuç bir parça aşırı değil mi? "Sonuç toplum"u basitçe ve ani bir şekilde ortadan kaldırabilir miyiz? Sorunu dikkatli bir

şekilde ele alalım. Böyle bir "ortadan kaldırma" mantıksal olarak neyi ima ederdi? Açıkça, çatışma içindeki güçlerin toplumsal bütünsellik üzerinde hegemonya kuramamasını ve bu nedenle kendi özgüllükleriyle sınırlı kalmalarını. Fakat bu sınırlama, onları zorunlu olarak kendi üzerlerine kapatmazdı; zira bir güç kendisine dışsal başka bir güç tarafından tehdit edilirse, iki güçten hiçbirisi tam olarak oluşamaz. Sonuç olarak, kendi varlıkları içinde kendi üzerlerine kapanamazlar. Ancak kendilerinin ötesine geçmekle —ancak kendi varlıklarını kendi özgüllüklerini aşan bir "sonuç toplum" gereğince kavramakla— bu özgüllükler tam olarak oluşmuş olabilirler. Gördüğümüz gibi, bu aşma erkin bertaraf edilmesini gerektirir. Fakat önemli nokta, erk bu aşmayı olanaksız kıldığı için sonuç toplumun basitçe yok olmamasıdır: Olmayan olarak, ulaşılmış karşıt güçlerden her birinin tam varlığını önleyen boş yer olarak var kalır. Erkin gerçekliği, bütün toplumsal kimliklere eşlik eden ve onları çarpıtan yapısal bir yoksunluk olarak toplumun gerçekdışılığını inşa eder.

Erkin kavramsallaştırılmasıyla yakından bağlantılı başka bir boyutu, yani erk ile meşruluk arasındaki ilişkiyle bağlantılı boyutu ele alırsak, bu daha da anlaşılır olur.[4] Erk ile meşruluk arasında böyle bir ayrımın teorik olabilirliği nedir? Eğer erkle sadece bir sonuç toplum üretme yeteneğini anlıyorsak, ayrım olanaksız olur. Zira, erk ile meşruluğu birbirinden ayırt etmek, fiili bir erk sisteminin gayri meşruluğunun olabilirliğini gerektirir. Fakat "toplumsal sonuçlar"ın bütünselliği biricik kaynağı olarak erke atfedilebiliniyorsa, toplumda bu erkin tartışma konusu yapıldığı hiçbir yer olmaz. İlk erk teorisinin teolojik bir teori olduğunu unutmayalım: Dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ele alıyordu. Açıktır ki, Tanrı bütün yaratılmış şeylerin tek kaynağı olsaydı, onun erkinin, hatta bu erkin ifade edildiği eylemlerin bir kısmının gayri meşru olabilmesinin olanağı olmazdı. Erk ve meşruluk bir ve aynı olurdu. Gerçekte Tanrı erkinin meşru olup olmadığı bile bir sorun olmazdı; çünkü Tanrı'nın kendisi mutlak iyiliği temsil ederdi. Aksini ileri sürmek, Tanrı'nın eylemlerini yargılamak için O'ndan bağımsız olmak zorunda olan bir mahkeme kurmak olurdu. Tanrı erki, *O'nun* erki olduğu için meşrudur. Erken teolojik tartışmalarda bile meşruluk sorunu kendi başına erkin meşruluğuna indirgenmemişse, bu, dünyada şeytanın varoluşu ve bundan kaynaklanan insanın Tanrı gözünde gayri meşru

olacak şekilde davranma olasılığı sorunu nedeniyledir (elbette bu, iyi bilinen teolojik sorunu gündeme getirir: Tanrı hem kadiri mutlak hem de mutlak iyiliğin ifadesi ise, dünyada şeytanın varlığına nasıl izin verir?). Fakat tartışmamız açısından önemli nokta, erk ile meşruluk arasındaki bu ayrılmanın, modern siyaset teorileştirmesinde merkezi duruma gelen sorunu gündeme getirmiş olmasıdır: Birbiriyle çatışan ve tek bir yaratıcı güce atfedilemeyen "toplumsal sonuçlar"ın varlığında meşruluğun kaynakları nelerdir?

Tanrı, dünyaya dışsal bir meşruluk kaynağı olarak etkili olurken, erk ile meşruluk arasındaki aralık başa çıkılabilir sınırlar içinde —az çok— kavramsal olarak tutulabilirdi. Fakat modern zamanlarda, dünyaya içsel olmasına karşın kendisinden hareketle dünyanın yargılandığı bir meşruluk kaynağı arayışı başlayınca, bizzat sorunun terimlerinde örtük aporialar tam olarak görünür oldu. Zira, meşruluk olarak meşruluğa erk bahşedilmemiş olsaydı, kendi erkini yaratmak zorunda kalırdı; fakat bu durumda da, kendisi salt erk —salt olumsallık— olur ve iddialarını sadece elde edebildiği erkte temellendirebilirdi. Teolojik durumda olduğu gibi, artık her zaman tersine çevrilebilir bir erk olması farklılığıyla, erkten ayırt edilemeyen meşruluk kavramıyla karşılaşırız. Machiavelli, bu sonuçları memnuniyetle kabul etmiştir —meşruluğu hem erkte hem de bu erkin olumsal niteliğini ilgilendiren şeyde gerekçelendirdikleri ölçüde. Fakat mutlak erki meşrulaştırmaya çalışan —Hobbes'unki gibi— teoriler bile, arı bir laik bakış açısını ve tek yönlü bir nedensellik ilişkisi benimsemişlerdir; erk, meşruluğun köküydü.

Ne var ki, sorun şudur: Salt erkten türetilmiş bir meşruluğun meşru kaldığını ne ölçüde söyleyebiliriz? Olgusal temelli bir meşruluk çelişkili bir kavram, olgu ile değer arasındaki ayrımı bütünüyle ortadan kaldıran bir kavram değil midir? Bu noktada, "erk/sonuç toplum" ikiliği ile "erk/meşruluk" ikiliği arasında yapısal bir paralelliğe yakalanırız. Birincisiyle ilgili sonucumuz, erk var olduğu sürece tam boy bir "sonuç toplum"un olanaksız olduğuydu; fakat diğer yanda erk, olmayan olarak, yapısal bir yoksunluğun yeri olarak toplumun tamlığını mantıksal olarak *gerektirir*. Şu durumda, erkin tam boy bir meşruluğu olanaksız kıldığı sonucuna vardık. O halde, erkin kendi olanaksız tamlığının olmayan doldurucusu olarak kendi ötekisini —meşruluk— gerektirdiği sonucuna da varabilir miyiz? Kısa bir Hobbes değerlendirmesi, sorunun anlaşılmasına yardım

edecektir. Doğrudan laikleşmiş bir erk kavrayışından hareketle Hobbes'un çıkardığı mantıksal sonuçlar, kendisinden önce hiç ulaşılmamış, sonrasında ise çok az ulaşılmış bir titizliği gerektirir. "Erk ilişkilerinin tamamen dışında düzenli bir topluma sahip olma umudumuz var mı?" sorusuna Hobbes'un yanıtı, bilindiği gibi, kesinkes olumsuzdu. Kendi başına bırakılan sivil toplum, sadece doğa durumunun kaosunu yeniden üretebilir. Fakat bunu söylemiş olmakla, bir "sonuç toplum" üretebilen mutlak bir erk kurmak olanaklı olur muydu? Hobbes, olanaklı olduğunu düşünüyordu ve buna ulaşmanın bir yolu olarak toplumsal sözleşmeyi ileri sürüyordu. Fakat, sorunu bu şekilde ele almaktan zorunlu olarak kaynaklanan iki sonuç var. Birincisi, Ortaçağ teolojisindeki Tanrı'nın durumu da dahil her mutlak erkte olduğu gibi, erk ile meşruluk arasındaki ayrım belirgin bir şekilde ortaya çıkamaz. Erk ile meşruluk arasında sadece nedensel bir ilişki söz konusu değildi; daha çok,erk ile meşruluk bir ve aynıdırlar. Bir erke gayri meşru demek, içeriği var olan erki yargılamanın temeli olan başka bir toplumsal düzeni varsaymak olur. Fakat erkin dışında sadece doğa durumunun kaosu olsaydı, o zaman bu temel basitçe var olmazdı. Dolayısıyla bir erkin gayri meşru olmasının tek yolu, öznelerin yaşam ve güvenliklerini garanti edememesi —yani, yaşayabilir bir Commonwealth'in temeli olmaktan çıkması— olurdu. Bu da, erkin en azından kısmen kendisine dışsal bir olay tarafından doğrulanmak zorunda olduğu anlamına gelirdi; bu yaşam ve güvenlik garantisini verme yeteneğinde olmasaydı, meşru olmaktan çıkardı. O halde bu da, açıkça, meşruluk *koşullarının* kendisine dışsal olması gerektiği anlamına gelirdi. Erk ile onun meşruluk koşulu arasındaki ayrılmanın ikili bir sonucu olurdu. Bir yanda, eğer erk kendisinden farklı bir olay tarafından doğrulanmış olsaydı, bu olay erkin bir türevi olamazdı. Kamusal alan ile özel alan arasında bir ayrımı, Hobbes tarafından başlatılan ve bugün modern liberalizmin başlangıç noktalarından biri olarak belirtilen ufuk açıcı bir ayrımı veri kabul etmenin temeli budur. Diğer yanda —ve ikinci sonucumuzdur— erkin garantisi, meşruluğunun hem gerekli hem de yeterli koşulu olduğu için, *bu koşul oluştuğu kadarıyla erk, kendi biçim ve içeriklerinden bağımsız olarak meşru olurdu.* Niçin? Erkin "öteki"si basitçe toplumun örgütsüzlüğü olması nedeniyle, var olan her siyasal düzen, kendi içeriklerinin değerinin bir sonucu olarak değil, tam anlamıyla soyut toplumsal düzen ilkesini cisimleştirme yeteneği sayesinde meşru olurdu.

Hobbes'un teorisi, iyi örülmüş bir sava dayanır; bu savda (i) erk ile meşruluk —başarılı bir siyasal düzen durumunda— birbirinden farklılaştırılamazlar ve (ii) gerçi toplumsal bir düzenin genel garantileme işlevi ile böyle bir işlevi yerine getirmeye yeterli somut siyasal düzenlemeler arasında potansiyel bir ayrılma da vardır. Bu ayrılma sadece potansiyel ise, bunun nedeni —eğer siyasal düzen başarılı olacaksa— somut bir biçimi bu biçimin genel işlevinden ayırt etmenin olanaksızlığıdır. Somut biçim, yine de genel işlevi cisimleştirecektir; fakat cisimleştirme, ayrılma kendisini göstermeyecek kadar kusursuz olacaktır. Sorunu biraz daha farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse: *Sadece* genel işlev ile somut toplumsal düzenleme arasındaki ayrılık gizli kalması koşulunda meşruluk ile erk birbirinin içine çökerdi. Peki bu ayrılık kendini gösterirse ne olur? Açıkça ve basitçe, somut toplumsal düzenleme *salt* somut olarak ortaya çıkar ve bu durum, ancak o düzenleme genel işlevi cisimleştirme yeteneğini yitirdiğinde, yani salt, doğrulanmamış erk olarak gösterdiğinde meydana gelir. Bu nedenle, bir erk sisteminin krizi, her birinin başıboş hareket edip, Hobbesçu Commonwealth modeli içindeki kesin konumlanmaları tarafından sınırlanmadıklarında kendi içsel mantığını geliştirdiği içsel boyutların birbirinden ayrılmasına dayanır.

Bu modelin örgüsünü çözüp özgürleşmiş boyutlarının vahşi mantığını izlemeye değer; zira bu işlem bizi doğrudan özne sorununa götürür. Bunu yapmak için, Hobbes'un teorisinin gramerinden bir santim bile uzaklaşmamız gerekmez. Bir erk sisteminin krizinde ortaya çıkan, genel işlevin somut toplumsal örgütlenmeye artık atfedilmemesidir. Peki bu durumda ne olur? Krizin tamamı ve çözümü bütünüyle somutun alanında gerçekleşecek şekilde eski bir örgütlenmenin yerini otomatik olarak yeni birisi mi alır? Kesinlikle hayır; çünkü bir krizin ilk tezahürü, her zaman toplumsal düzenin tepesinde sallanan bir tehdidin ortaya çıkmasıdır: Doğa durumuna geri dönüş tehdidi. Toplumsal düzeni, yokluğu aracılığıyla var olan bir şey olarak, yapısal bir yoksunluk olarak sunan bu tehdittir. Ve bu olmayan toplumsal düzen, ancak köklü bir dağılmaya alternatif olarak anlamını kazandığı için, herhangi bir somut yüklemden yoksun genel olarak düzen, öylesine düzen olabilir. Şimdi, erk ile meşruluk arasındaki potansiyel ayrılmayı yeniden yaratanın kesinkes bu kriz olduğunu gördük. Toplumsal düzeni sağlayamadığında erk, meşruluğunu yitirir; bu durumda kendisini *salt* erk olarak gösterir. Fakat erkten ay-

rılmış olarak meşruluk algısı, kendisini garanti eden toplumsal düzenlemelerden farklı olarak genel işlev algısıyla çakışırsa, meşruluk ilkesi ancak kendisini cisimleştiren somut tarihsel biçimlerden farklılaşmak zorunda olan somut ve genel bir ilke olabilir. Bu nedenle, meşruluk üzerine bir söylem, ancak gayri meşru sonuçlar da olanaklı olduğunda olanaklıdır. Ancak tam boy kimliklere ulaşmadaki bir başarısızlık bağlamında bir şeye gayri meşru demek bir anlam ifade eder. Şimdi, erk/"sonuç toplum" ikiliği ile erk/meşruluk ikiliği arasında niçin bir paralelliğin bulunduğunu görebiliriz: Her iki durumda da alternatifin ikinci terimi, topyekün gerçekleşmesi birinci terimi anlamsızlaştıran mutlak bir tamlığa işaret eder.

Bu noktada Mann'ın "diyalektik tersine dönmeler"ine geri dönüp, Hobbes'un bunlardan ne çıkardığını sorabiliriz. Hobbes'un yöneteni, böylesi tersine dönmelerin toplam ve sonal ortadan kaldırılması anlamına gelen koşullarda kendisini gösterir. Kendisini tabiyetle gerçekleştiren bir özgürlük artık yoktur; yöneten durumunda öznel ile nesnel arasında mutlak bir çakışma, doğa durumunun bireysel iradeleri durumunda nesnellikten mutlak yoksunluk vardır. Öyle görünür ki, nesnelliğin kaynağı ne insan kararlarından kaçan nesnel bir düzen ne de aşkın bir varlık değil arı irade olduğu için yönetenin iradesi öznel ilkenin zaferini temsil eder. Fiili durumda ise, tersi gerçekleşir. Zira, otomatik olarak toplumsal nesnelliğin kaynağı olan—toplumsal sözleşmenin bir sonucu olarak— bir irade, toplumsal nesnellikten ayırt edilemez olur. Yöneten, kendi bireyselliği ile topluluğun evrenselliği arasındaki bölünmeyi ortadan kaldırmıştır ve bu anlamda bir öznel ilkeyi temsil etmekten çok uzak olduğu için, özne ile nesne, bireysellik ile evrensellik arasındaki ayrımın çöktüğü bir noktadadır. Erk ile "sonuç toplum" arasındaki gerilimin bu ilk modern çözümü, erki belirliliğinden boşaltarak —ya da bu belirliliği evrenselliğin biçimi haline getirerek— "sonuç toplum"u öne çıkarma temelinde gerçekleşir.

Yine de, Hobbesçu gramer kurallarının ötesine geçmeden bir farklı olabilirlikler kümesi geliştirebilmek için Hobbes'un bazı varsayımlarını biraz değiştirmek zorundayız. Zira, Hobbes'un resminin iki tarafı birbirini kirletirse; yani yönetenin daha az kadiri mutlak ve doğa durumunun daha az topyekün yapılandırılmamış olduğu bir durumdaysak ne olur? Hobbesçu modelin çeşitli boyutlarının başıboş dolaşmaya başladığı

nokta budur. Yönetenin bireyselliği ile evrenselliği, erk ile meşruluk, somut toplumsal düzenleme ile evrensel işlev arasındaki bölünmeyi gizleyen kusursuz denge artık yoktur. Yönetenin bireysel iradesi, otomatik olarak topluluğun evrensel yasası olmaz ve bu nedenle ikisi arasındaki aralık kapatılamaz olur. Erk, mutlak olmadığı için, kendi meşruluğunun koşullarını sağlayamaz; ve hiçbir toplumsal düzenleme, toplumsal düzeni garanti etmeye bütünüyle yeterli olmadığı için, toplumsal düzene genel gereksinme, somut toplumsal düzenleme ile herhangi bir zorunlu bağdan kurtulur. Peki, böyle bir durum neden karşı konulmaz şekilde doğa durumuna doğru çeker? Çünkü, Hobbes'un üzerinde düşünmediği, fakat onun kategoriler sistemi gereğince teorik olarak inşa edilebilir bir olabilirlikle Hobbes'un algoritmasını kesintiye uğrattık. Yönetici, hâlâ toplumsal düzenin tek kaynağıdır ve bireysel iradeler, hala bütünüyle toplumsal düzen tarafından yapılandırılır. Fakat, yönetici kendi işlevini artık *bütünüyle* yerine getiremez olduğu için, bireysel iradeler kısmen yapılanacaklardır. Tam da toplumdaki düzen sadece Hobbesçu doğrultuda inşa edilebilir olduğu için, yöneticinin kısmi başarısızlığı yapıda bir çatlak yaratır. Fakat bu çatlak bireysel iradelerin yapısını ancak kısmen bozabildiği için, ardışık bir kısmi taahütlere angaje olmak zorunda kalacaklardır. Sadece düzenin topyekün bir çöküşü, toplumu doğa durumuna geri götürürdü. Bu uç durumun dışında, nesnellik ile özgürlük arasında sadece diyalektik tersine dönmeler vardır. Bu demektir ki, hangi toplumsal nesnellik var olursa olsun, bir "sonuç toplum"un kapanma noktasına ulaşmaz, bunun yerine yapıcı bir şekilde erk olur. Ve bireysel iradeler tam boy bir toplumsal düzen içindeki nesnel farklılıklara ya da kimliklere indirgenemeyeceği için, sadece *özneler,* kimliğine ancak özdeşleşme hareketleriyle (diyalektik tersine dönmeler, toplumsal nesnelliğin biricik kaynağı olarak Yasanın dışsallığına boyun eğme) ulaşılabilen yapıcı bir yoksunluğun yerleri olabilirler.

Walter Benjamin ve Arı Aracılık Siyaseti

İkinci teorik tartışmamıza, yani Benjamin'in şiddet çözümlemesine geçersek, benzer bir sonuca ulaşılabilir. Benjamin, bir şiddet eleştirisinin moral alana ait olduğunu ileri sürerek başlar ve açıkça karşıt iki yaklaşımı karşı karşıya koyar: Adil amaçların şiddet araçlarını haklı kılması için doğal yasa ve yasal araçların amaçları haklı kılması için pozitif

yasa. Ne var ki, bu karşıtlığa rağmen, ikisi de araçlar ile amaçlar arasında çatışmalı olmayan bir noktaya ulaşmanın —karşıt biçimlerde de olsa— olabilirliği dogmasını paylaşır. Benjamin'in belirttiği gibi:

> Her iki okul da ortak temel dogmalarında buluşurlar: haklı kılanan araçlarla, adil amaçlar için kullanılan haklı kılınmış araçlarla adil amaçlara ulaşılabilir. Doğal yasa, amaçların adilliğiyle araçları "haklı kılma"ya, pozitif yasa araçların haklı kılınması yoluyla amaçların adilliğini "garanti etme"ye çalışır. Ortak dogmatik varsayım sahte olsaydı, bir yanda haklı kılınmış araçlar diğer yanda adil amaçlar uzlaşmaz bir çatışma içinde olsalardı, bu antinomi çözümsüzlüğü kanıtlardı.[5]

Benjamin'in şiddet eleştirisinin açıklamaya çalıştığı bu ikinci hipotezdir. Amaçlar dünyasını bir tarafa koyan Benjamin, "şiddeti oluşturan belli araçların haklılaştırılması" sorununu öne çıkarır ve onaylanan şiddet ile onaylanmayan şiddet arasındaki ayrımı kendi kalkış noktası olarak alır. Onaylanmamış şiddet, savımız açısından önemli olan bir belirsizliği ifade eder: Onaylanmayan şiddet *neye* tehdit oluşturur? Somutlukları içinde yasal amaçlara mı? Kesinlikle hayır —en azından sadece bunlara değil. Tartışma konusu yapılan, genel olarak yasallık ilkesidir:

> Yasanın bireyler karşısında şiddet tekeline ilgisinin yasal amaçları koruma niyetiyle değil bizzat yasayı koruma niyetiyle açıklanmasına ve yasanın elinde olmadığında şiddetin, izlediği araçlarla değil yasa dışında salt varoluşuyla tehdit ettiğine dair şaşırtıcı olabilirlik düşünülebilir. Amaçları ne kadar iğrenç olursa olsun "büyük" suç figürünün ne kadar sık kamunun gizli hayranlığını uyandırdığı düşünülürse, aynı şey daha keskin bir şekilde de ileri sürülebilir. Bu onun ölümünden değil, tanıklık ettiği şiddetten kaynaklanabilir. Dolayısıyla bu durumda, bütün faaliyet alanlarında bireyi yoksun bırakmaya çalışan bugünkü yasanın şiddeti gerçekten tehdit edici görünür ve yenilgide bile, kitlelerin yasaya sempatisini yükseltir.[6]

Burada Hobbes ile aynı alandayız: "Dışardan" bir şey olarak yasa, somut yasal amaçları tehdit eden gerçek bir alternatiftir. Yasal amaçlar yapıcı bir şekilde bölünmüşlerdir; çünkü —somutluklarının ötesinde— genel olarak "yasaya uygunluk" ya da "yasallık" ilkesini cisimleştirir. Fakat bu, *amaçlar* ile *araçlar* arasında aşılamaz bir aralığın oluşması demektir. Somutlukları içinde amaçlar biricik şey olsalardı, araçlar saydam

ve amaçlara bütünüyle tabi olurlardı. Buna karşıt olarak, söz konusu olan araçların yasallığı ise, amaçlar belirsiz fakat araçların saptadığı somut sınırlar içinde olurdu. Fakat genel olarak yasaya uygunluğu cisimleştirdikleri için yasal araçlar somutlukları içinde bozulurlarsa, daha radikal bir olabilirlik ortaya çıkar. Somut ve geçici araç ve amaçlardan geçerek genel olarak yasallığı geçerli kılmaya ya da bozmaya çalışan bir arı aracılık siyaseti. Benjamin'in yasa yapma ile yasayı koruma arasında yaptığı ayrım, bu olabilirliğin yapıcı niteliğini, herhangi bir yasal sistemde asli olarak varoluşunu göstermeye çalışır.

Benjamin, arı aracılık ile ilgili savını iki örnekle açıklar: Dil ve Sorel'deki siyasal grev ile proleter grev arasındaki ayrım. İkincisi üzerinde yoğunlaşalım. Siyasal bir greve, partikülarist amaçlar bütünüyle hakimdir. Genel olarak devlet erkini değil, devlet erkinin somut biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışır. Diğer yandá proleter grev, bir erk biçiminin yerine bir başkasını, ya da bir yasal örgütlenme biçiminin yerine farklı birini geçirmeye çalışmaz; somut amaçları ne olursa olsun, bizzat yasallık ve devlet örgütlenmesi ilkesini tartışma konusu yapar.

> Bu siyasal genel greve (başarısız Alman devrimiyle özetlenmiş gibi görünen) karşıt olarak proleter genel grev, devlet erkini parçalama biricik görevini hedefler. "Her olası toplumsal politikanın bütün ideolojik sonuçlarını ortadan kaldırır: partizanları en popüler reformları bile burjuva olarak görür" İş bırakmanın birinci biçimi, emek koşullarının sadece dışsal bir değişimine neden olduğu için şiddet olduğu halde, arı araç olarak ikincisi şiddet değildir. Zira, dışsal ödünlerden ve çalışma koşullarında şu ya da bu değişiklikten sonra yeniden çalışmaya başlama isteğiyle değil, devlet tarafından artık dayatılmayan bütünüyle dönüşmüş bir çalışmaya yeniden başlama kararlılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle bu kalkışmalardan birincisi yasa yapmadır, ikincisi anarşidir.[7]

Ne var ki, bu hemen bir sorunu gündeme getirir: Proleter grev, ne ölçüde fiilen olanaklı tarihsel bir olaydır? Fiilen olursa, hangi koşullarda? Zira bir arı şiddet, arı aracılık siyaseti, doğrusunu konuşursak, hiçbir şeye yöneltilmez; ne var ki, başarılı olursa, bir içerik de kazanır. Yukardaki aktarmada Benjamin, böyle bir içeriğe işaret eder görünüyor: "Bütünüyle dönüşmüş bir çalışma"ya yeniden başlama kararlılığı. Hem yasa dayatmada hem yasa şiddetinde söz konusu olanın, sadece belirli bir yasanın içeriği değil, genel olarak yasaya uygunluk ilkesi de olduğunu

anımsayalım. O halde, proleter grev genel olarak yasaya uygunluk ilkesine karşı yöneltilirse, bunun doruk noktası ancak yasal-sonrası bir tarih, dayatma/şiddet diyalektiğinden kopan bir tarih olabilir. Benjamin'in metni, peş peşe gelişlerinin diyalektik yasasının hakim olduğu çeşitli yasal sistemlerin ortaya çıkışından ve tersine dönmelerinden söz ettiği ve yeni bir tarihin başlangıcı olan fiili bir olay olarak proleter grev tarafından yasal devlet erkinin devrilmesini düşündüğü zaman, bu yönelime işaret eder gibi görünüyor. Bu, oldukça geleneksel bir Marksist görüşe benziyor ve bu görüşe göre, yasal-sonrası bir tarihin içeriği, ancak özne/nesne karşıtlığını aşan uzlaşmış bir toplum olabilir. Zira, gördüğümüz gibi, bir öznenin olabilirliğini ortadan kaldırırken aynı zamanda erki de ortadan kaldıran arı bir "sonuç toplum" örneğiyle karşı karşıyayız.

Ne var ki, Sorel için bile iş bu kadar basit değil. Sorel'in devrimci grevi fiili, olabilir, tarihsel bir olay olarak kavramamış olması oldukça kuşkuludur. Aksine, bir mit olarak devrimci grevin etkililiği, fiili geliş olasılığından bağımsızdı; gerileyen burjuva toplumla bütünleşmemiş devrimci bir iradenin yeniden yapılandırılması açısından açtığı olanaktadır. Sorel'in proletaryanın amaçlarına verdiği destek, onun bu amaçları onaylamasından çok, proletaryanın ezilmesiyle oluşan devrimci iradeden kaynaklanıyordu. Sorel'in arı aracılık siyasetini kavrayış şekli budur: Proletaryanın uğruna mücadele ettiği somut amaçlar ne olursa olsun, mücadele eden işçiler Avrupa uygarlığının çürüyüşünü ve gerileyişini durdurabilir bir öznellik inşa edecekti. Bütün vurgu, amaçlara ulaşmaya değil, araçların kullanımına yapılır. O halde bu durumda genel grev, belirli mücadelelere anlam ve yönelimini veren ve bunların kendi somutlukları içine kapanmalarını önleyen bir tarihsel ufuk gibi fiilil bir olay değildir. Siyasal grev/proleter grev karşıt konumlanması, herhangi bir özel mücadelede farklı oranlarda birleşen iki boyut olarak iki olay tipinin karşıtlığı değildir (her toplumsal kimliğin yapıcı bölünmesinin metaforik cisimleşmeleridirler).

Sorel ile Benjamin arasındaki fark şu noktaya indirgenebilir: Benjamin için yasal ve devlet şiddetini bertaraf etmek, tarihsel bir döngüyü kapatıp yenisini açan bir *olay* olduğu halde, Sorel için her siyasal demeyimin yapıcısı bir boyuttur —bu nedenledir ki, bir arı aracılık siyaseti, Benjaminci terimlerden çok Sorelci terimlerle formüle edilebilir. Werner

Hamacher'in Benjamin'in metnini çözümlemesine dönersek, bu daha da açık hale gelir.[8] *Critique of Violence*'ın (Şiddetin Eleştirisi) arı aracılığını radikalleştirmeye çalışmak Hamacher'i, siyasal grev ile proleter grev arasındaki ayrılığı bulanıklaştırmaya götürür:

> Bilişsel (cognitive) amaçlarla, herhangi bir grev, siyasal grev ile anarşist genel grev arasındaki, bir yanda yeni yasayı öne çıkarma hareketi ve pazarlığı ya da daha doğrusu tehdidi ile diğer yanda arı tahttan indirme şiddeti arasındaki sınır bölgesinde gerçekleşmelidir. Bilişsel amaçlarla, mutlak aformatiflerden daha fazla bir arı anarşizm olamaz. Tam da güçsüzlükleriyle kendilerine yöneltilen bilişime (cognition) "çarptıkları" için, biçimlendiricilerin (afformative) öngörülmeyen sonuçları olabilir. Biçimlendirme (afformation) olayı ne kadar çok olanaklı ve bu nedenle değişmez ya da tetik bilinç açısından sonuçları ne kadar öngürelemez olursa, fiililiği sorunu bilişsel olarak o kadar az belirlenebilir olur. Arı şiddet, hiçbir zaman *o şekilde* görünmediği olguda kendisini "gösterir." "Zira, sadece mitik şiddet, tanrısal [şiddet] değil, emin bir şekilde öyle tanınabilecektir..." Grev bir teori sorunu değildir; ne yargıların ne de programların nesnesi olabilir; bilişimin karşılaştırılamazlığında olduğu gibi, tarihin sürekliliğinde ilerleyen olaylar düzenine aittir. Grevden söz eden herhangi biri, grevden etkilenmediğinden, zaten greve katılmadığından emin olamaz.[9]

Hamacher, bir *öne çıkarma* hareketi olarak değil bir *görevden alma* hareketi olarak arı şiddeti, herhangi bir yerine getirici (performative) hareketin koşulu olan ve *biçimlendiriciler* dediği şeyle ilişkilendirir. Kendi başına yerine getirici hareketlerden *ayrı* hareketler değil, özel bir biçimde yerine getirici hareketlere içseldirler:

> Biçimlendirici ya da arı şiddet, herhangi bir araççıl, yerine getirici şiddetin bir "koşuludur" ve aynı zamanda ilke olarak kendilerinin gerçekleştirilişini de askıya alan bir koşuldur. Fakat biçimlendirmeler hareketler sınıfına –yani öne çıkarma ya da kurma operasyonları sınıfına– ait olmadıkları halde, yine de hiçbir zaman hareketler alanının dışında ya da bu alanla ilişkisiz olmazlar. Biçimlendirmelerin olmasını olanaklı kılmadan bir şeyin olmasına izin vermesi olgusunun ikili bir anlamlılığı vardır: Birincisi, kendilerinin dışlandığı öne çıkarmalar dünyasına o şeyin girmesine izin verirler; ikincisi, öne çıkarmalar dünyasında görünen şeyler değildirler ve bu nedenle, olumlu tezahür alanı olarak görüngüsellik alanı eksikli anlatımlar, duraklamalar, kesintiler, yerinden çıkmalar vb. olarak biçimlendiricinin sonuçlarını sadece göstermekle kalamaz, onları asla içeremez ya da kapsayamaz da.[10]

Yani arı şiddet, arı görevden alma, yerine getirici olamaz ve buna

uygun olarak asla bağımsız bir olay niteliği kazanamaz. Fakat bu, bizi asla üstesinden gelinemeyen yapıcı bir bölünmeyle baş başa bırakır: Somut bir şiddet sistemi şeklinde cisimleşmesiyle genel olarak şiddetle savaşırız, fakat şiddetin arı görevden uzaklaştırılması anı hiçbir zaman gelmez. Bir erk sisteminin parçalanması, ancak farklı bir erkin inşası anlamına gelebilir. Her toplumsal kimlikte, ortadan kaldırılamaz bir bakışımlılık olacaktır: Şiddeti görevden almaya kalkışan güçler, üstlendikleri görevi yerine getirmeye çaresiz yetersiz kalacaklardır. Arı görevden alma, kendisinden kapatılamaz bir uzaklıkta bulunan gövdeler arasında dolaşır. Lacan'ı başka sözcüklerle anlatırsak, "özgürleşmesi farzedilen bir özne"den söz edebiliriz. Yine, yapıcı bir yoksunluğun yeri olarak öznenin yeriyle kendimizi buluruz. Eğer arı görevden alma —arı aracılık olarak şiddet (belirli herhangi bir nesneye karşı yöneltilmediği için şiddet uygulamayan bir şiddet— bağımsız bir hareket olarak olanaklı olsaydı, özne/nesne ikiliği bütünüyle bertaraf edilmiş olacağı için bu öznenin ölümü anlamına gelirdi. Fakat öne çıkarma/görevden alma ilişkisi, karşılıklı kirlenme ilişkisiyse, o zaman arı görevden alma, var olmayan olarak, bizzat bu yapı tarafından olanaksız kılınan bir şey olarak tarihsel öne çıkarma/görevden alma hareketlerinde ancak ikamet edebilir. Siyasal grev/proleter grev ilişkisi, yapıcı bir şekilde belirlenemez olacaktır. Bu belirlenemezlik, temsil edilemezlik mekanı, öznenin bulunduğu yerdir. Özne (ya da aynı anlama gelen Nesne) olanaksız olduğu için özneler (çoğul halde) vardır.

Var Oluş ve Var Olma

Heidegger'deki "var olma" (presence) ile "var oluş" (presencing) arasındaki ayrıma —ontolojik olduğu söylenen ayrıma— geçelim. Özellikle Reiner Schürmann tarafından tartışıldığı şekliyle[11] Heidegger'deki "köken" —*arché, principium, Ursprung*— nosyonunun anlamlarının çoğulluğuna gönderme yaparak soruna yaklaşalım. Aristocu arché nosyonu, iki farklı anlamı ilk kez birleştirir: başlama ve egemen olma. Birincisinin ikincisine artan bağımlılığıyla bu iki anlam arasındaki kaynaşma Batı metafiziğinin merkezini oluşturur. Dahası, Heideggerci müdahalenin yeni bir başlangıç yapma girişimiyle yapısını sökmeye çalışacağı şey, bu bağımlı hale getirmenin gerektirdiği *gizlemedir*. Fakat bu anlam kaynaşması, ancak nesnelci bir açıklamayla olanaklı olur. Gerçekten de,

başlamayı egemen olmaya tabi kılmada nesnelci bir açıklama ilk adımdır:

> Başlama nosyonu ile egemen olma nosyonu arasında birleşme, *ancak nedenler metafiziği oluşturulduktan sonra* olanaklıdır. Bir bütün olarak görüngülerin nedensellik bakış açısından bilinebilir oldukları anlaşıldı mı, hakiki nedenin, eylemine başlayan "ve hiçbir zaman başlamaya ara vermeyen" neden, yani komuta da eden neden olduğu söylenebilir.[12]

Şimdi bu nedenselci açıklama —başlamanın egemen olmaya tabi kılınmasında ilk adım olan— sanat aletleri ya da eserleri imalatının herhangi bir değişimi ya da hareketi açıklamada takınacağı paradigmatik nitelikle ilişkilendirilir. Kendi başlarına kendi hareketlerinin kökenine sahip olan şeyler ile başkaları tarafından harekete geçirilen arasında ayrım söz konusu olduğu sürece, ikinciler metaforik olarak ikincilerin anlaşılmasına kadar genişletilecek modeller olurlar. Eğer etkili neden öncelik alırsa, sonal neden, değişim sürecinin telosu, başından itibaren aktif olmak zorundadır: "Oluş"un yoksun olduğu bir varlık kazanması, ancak eylemin bu teleolojik yöneliminin bir sonucu olarak olur. Ancak kendi *telosu* tarafından *hükmedildiği* sürece oluş, anlaşılabilir olur. Ve bu egemen olma yönelimli köken kavrayışı her insan eylemine genelleştirilir:

> Teleokratik gönderme çerçevesi, eylem hâlâ oluş olarak görülecek ölçüde eyleme uygulanır: Kendileri kendi amacı olan düşünce tarafından "hareket ettirildikleri" için üst düzey memurlar kenti "hareket ettirir." Mimarlığın paradigmatik sanat olmasının nedeni budur: Aristo'nun kökeni kavrama aracı olan amacı tahmin etme, en açık şekilde inşada gözlemlenir... O halde *arché* nasıl egemen olur? *Telosu* tahmin ederek.[13]

Heidegger'in söylediği gibi, Greklerden söz ettiği ve var oluş, ortaya çıkma olarak *physis*'in orjinal anlamına bütünüyle kör olamadığı için, var oluş ile var olma —başlama ile egemen olma— arasındaki ayrımın topyekün gizlenmesine yöneliş Aristo'da tam değildir. Fakat yönelişin bütün önkoşulları hazırdır:

> İradenin, köken konumunda önce bir tanrısalın, sonra insani bir yapıcının yerini almasında tarihin tersine dönüşünün nasıl işlediğini bir an görürüz. İçin-

de kökenin bir tek kendiliğin yüklemi olarak biçimlendiği onto-teolojik ve onto-antropolojik öğretilerin tahmin ettiği şey, Aristo'daki yeni *arché* kavramıdır —sözcüğü değilse bile.[14]

Başlamanın egemen olmaya tabi kılınmasının ilk katılaşması, Grek *arché*'sinden Latin *principium*'una geçişle birlikte gerçekleşir: *Principium*, Cicero'nun bir dilden diğerine tarafsız bir çevirisi değil, yönetme (*principium, princeps*) boyutunu güçlendiren bir çeviridir. İlk olarak Ortaçağ'da, *Principium* tanrısal olup her şeyin üstün nedeni olarak kavrandığında, ikinci olarak bu üstün ilke mantıksal düzene aktarıldığında ve böylece bir öznenin evrensel temsiliyle özdeşleştirildiğinde, bu geçiş zirvesine ulaşır.

Scotus'taki *ordo dependentiae* kavramı, *principium*'daki kaynak boyutu karşısında hiyerarşi boyutuna ayrıcalık tanır. Bununla birlikte, oluş tarafından gösterilen varlıkın yetersizliğinin bir sonucu olarak Aristo'da hâlâ var olan zamansal boyutun yerini, bütünüyle egemenlik altına alınmış bir düzendeki arı *var olma* alir. Bir Yaratıcı'dan çok Tanrı, *Topyekün yaratıcı* (Pantocrator) kişiliğini üstlenir. Nedenin Tanrı'yı bile yönettiği Leibniz'in yeter neden ilkesiyle birlikte süreç kapanır. Ontolojik bir ilkeden mantıksal bir ilkeye bu geçişle birlikte, mantıksal ilke zihnin bir yasası olur ve insan öznelliğine yerleşik evrensel bir temsil işlevini üstlenir. Böylece, şeyleri "çerçeveleme"nin öznel bir kuralı olur. Heidegger'e göre, başlama olarak Varlık'ın gizlenmesini onaylayan egemen olma boyutunun bu katılaşması, en yüksek noktasına çağdaş teknolojide ulaşır.

Heidegger, Batı metafiziğinin yapıbozumunu bu katılaşmayı çözme ve kaybolan başlama boyutunu restore etme girişimi olarak kavrar. Zamansal bir farklılık olarak Varlık ile varlıklar arasındaki ontolojik farkı görünür kılan bu restorasyondur. Bu, Heidegger'in *Ursprung* (anlam olarak "ilk sıçrayış") dediği farklı bir köken tipine götürür. Şimdi savımız açısından önemli olan nokta, bu daha köklü kökene —kendisini zamansal farklılık olarak gösteren ve bu nedenle ilkenin bütünlüğünü bölen, hiçbir şeylik yoluyla bir geçite dayanan— ulaşmanın olabilirliğidir. Schürmann'ın inandırıcı bir şekilde ileri sürdüğü gibi:

Phuein'in tarihi yoktur, geleceği yoktur. Fakat bu, onun zaman dışı olduğunu

söylemek değildir. Zaman dışı olsaydı, harekete geçme, nasıl var olmanın meydana gelmesini izleyen *kata phusin* olabilirdi? Bu meydana gelmenin zamansallığı, buna karşılık gelen hiçbir şeylik nosyonuyla anlaşılabilir. "Orijinal", yani çağsal bir başlangıç, ontik hiçbir şeylikten, bir çağ boyunca olmayan olarak kalan bütün (olası) kendiliklerden bir doğuştur. Var oluş-yok oluş kökensel zamandır: Hem yaklaşan (*Angang*) hem uzaklaşandır (*Abgang*); hem genesis hem *pthora*'dır; hem yükselendir hem gerileyendir; hem varlıktır hem varlık olmayandır. İçinde varlık olmayanın varlıkı zamansallaştırdığı görüngülerin karşılıklı ortaya çıkışı "kökensel" kökendir, *Ursprung*'dur.[15]

Savın yapısı yeterince anlaşılırdır: Hiçbir şeylik, tam da Varlık'a ulaşmanın koşuludur. Zira bir şey salt, meydan okunmamış güncellik olsaydı, hiçbir ontolojik farklılık olanaklı olmazdı, ontik ile ontolojik tamı tamına üst üste biner ve basitçe arı var olmayla karşı karşıya olurduk. Bu durumda, ancak bütün yüklemlerin en evrenseli olarak, her *differentia specifica*'nın (ayırt edici özellik) ötesinde olan olarak Varlık'a ulaşılabilirdi. Heidegger'in *Sein und Zeit*'in başında tartıştığı nedenler yüzünden, bu ona asla ulaşılamayacağı anlamına gelirdi. Fakat, eğer hiçbir şeylik güncel bir olabilirlik olarak orada bulunsaydı, kendisini sunan harhangi bir varlık da, kökü itibariyle salt bir olabilirlik olur ve ontik özgüllüğünün ötesinde Varlık'ı gösterirdi. Arı *var olmaya* karşıt olarak *olabilirlik* Varlık'ı zamansallaştırır ve başından itibaren her kimliği böler. Var oluş (*Ursprung*) ile var olan, ontolojik ile ontik çaresiz bölünür; fakat bunun ikili bir sonucu vardır: Birincisi, ontik asla kendi içine kapanamaz; ikincisi, ontolojik ancak ontik aracılığıyla kendisini gösterebilir. Bölünmeyi yaratan aynı hareket, bölümün iki tarafını karşılıklı bağımlılığa mahkum eder (bütün bölünmelerde olduğu gibi). Varlık, bütün güncel varlıkların bir "ötesi"nde oturamaz; çünkü bu durumda, öteki varlıklardan sadece biri olurdu. Varlık, kendiliklerde, bu kendiliklerin yoksunu oldukları şey ve salt olabilirlik olarak onların ontolojik statülerinden kaynaklanan olarak kendini *gösterir*. Varlık ile hiçbir şeylik, var olma ile var olmama, farklılık tarafından yapıcı bir şekilde bölünen bir zeminin karşılıklı zorunlu terimleridirler.

Bu, Heidegger'in savını önceki tartışmalarımızla ilişkilendirmemize olanak verir —Heidegger'in gitmediği ve çok büyük olasılıkla onaylamayacağı bir yönde hareket ederek. Gördüğümüz gibi, herhangi bir somut mücadele hem güncel bir şiddet sistemini hem de genel olarak şid-

det ilkesini tartışma konusu yapacağı için. Sorel'e göre siyasal grev ile proleter grev arasındaki bölünme ortadan kaldırılamaz. Fakat arı şiddet, genel olarak şiddet kendi başına güncel bir varoluşa sahip bir şey olamıyorsa, "şiddet ötesi" de güncel bir olay olamaz. Olanaksız, "şiddet ötesi, bölünmeyi kesinlikle bertaraf ederdi: Tam uzlaşık bir toplumda, topyekün ve rahatsız olmayan bir var olmayla, arı bir *principium*'un mutlak egemenliğiyle karşı karşıya olurduk. Fakat şiddet yapıcıysa, kendisinin ve karşıt olduğu şeyin salt olabilirlik niteliğini gösteren hiçbir şeylik olur. "Ontik" içerikler ile bu içeriklerin salt olabilirlik —yani başlama, arı Varlık— niteliği arasındaki karşıt güçleri bölen şey, gizlememenin sonucudur. Aynı şekilde, yönetici tarafından dayatılan düzenin kimliğini bölen bir "hiçbir şeylik olarak Hobbes'un doğa durumunu gördük: Bir yanda yönetici *belirli* bir düzen dayatır; diğer yanda ve bu belirli düzenin alternatifi kaos (hiçbir şeylik) olduğu için, genel olarak düzeni cisimleştirmek zorundadır ve bu düzenin kendi içeriklerinin belirliliğine ilgisizliği onu arı Varlık'a benzetir. Heidegger'in ontolojik farkı, her kimliğin bu yapıcı bölünmesinin çeşitli yapısal boyutlarını düşünmenin yolunu açar.

Peki, bu farkın olanaklı kıldığı çeşitli araştırmalarımızda karşılaştığımız tam da bu özne —varlıktan yoksun özne— değil mi? Bu, onto-teoloji ya da onto-antropolojinin öznesi (bir *cogito*, salt var olma olarak kavranan bir *ousia*) değil, tam karşıtıdır: Varlıktan yoksunluğu Varlık'a ulaşmanın önkoşulu olan bir özne.

Yoksunluk Öznesi ve Gösterenin Mantığı

Şimdi, öznenin yoksun olarak ortaya çıkışını bize gösteren bu çeşitli teorik-gidimli (discursive) görünüşlerden tam bir teorileştirmeye geçmenin zamanıdır. Lacancı teoriyi ve bu teorinin, özne (yoksunluk) ile kimlik (nesnellik) arasında özdeşleşme mekanizmasıyla dolayımlanan ilişki sorununa yaklaşımını değerlendirerek bu geçişi yapacağız. Özdeşleme hareketinin, "diyalektik bir tersine dönme" olarak, nesnel bir bütünlük oluşturamamanın harekete geçirdiği bir belirleme işlevini gerektiren bir hareket olarak yerine getirme işlevini gören şey olduğunu ileri süreceğiz.

Freud'u izleyen Lacan, egonun ardışık imgesel özdeşleşmelerin (ta-

rihsel ve olumsal) bir toplamı olduğunu ileri sürer.[16] Egonun dünyası, egolar arası ilişkilerin ikili ve sabit olduğu (büyüleme, düşmanlık, aşk) bir yansıma olarak kullanılır. Egonun, tamlığın olanaksızlığını yanlış tanıtma işlevi vardır: Kapanma yanılsaması, egonun yanılsamasıdır. Ego, bütün yaşamı boyunca iki temel mekanizmayı, bir özdeşleşme "nesne"sinin özelliklerini yansıtma ve kendinde toplama mekanizmalarını gerektiren bir özdeşleşmeler dizisiyle dönüştürülecektir.[17] Bu, tamı tamına, "aracı" ya da dayanak noktasının ego ideal olduğu imgesel ve simgesel çiftinin gelişine işaret eder. Yapı —yani, Öteki— egonun yansıtmalarının alanıdır da; oysa kendinde toplama mekanizması, simgeselin eklemlenmesi açısından önemlidir. Yapı, imgemize geri dönmez; aksi takdirde ego, yapı içinde kendimi varlık olarak görebildiğim şey olurdu. Fakat ben, benim gördüğümü gören *Öteki*'yim de: Ben kendisine baktığımda, benim içimde ve benim aracılığımla kendisine bakan biriyim de. Benim onun içinde işgal ettiğim yerde kendisini görür.[18]

Egoyu oluşturan bütün imgesel özdeşleşmeler, simgesel bir gönderge olarak Öteki tarafından onaylanmışsa varsayılabilirler. O halde burada, Yasayı yanlış tanıttığı halde yine de ona boyun eğmesi gereken bir egoyla karşı karşıyayız. Simgesel özdeşleşme, gösterenlerin etkileşimini ve Yasa'nın egemen olduğu öznelerarası ilişkiler yapısını gerektirir: Özel isimleri, yapay dil kurallarını —ve hakikati onaylayıp istikrarı güvenceye alan üçüncü terim olarak Öteki'nin yerinin varsayılmasını. Demek ki, karşı karşıya olduğumuz şey, bir yabancılaşma ve içselleştirme operasyonudur: Bir özne, aynı hareketle içselleştirilen bir nesnel farklılıklar sisteminin, yani Yasa'nın, parçası olan bir nesnellik-olarak-kimlik içinde yabancılaşır.

Ne var ki, herhangi bir özdeşleşme hareketinde bir öğe daha var: Herhangi bir kimlik oluşturmada başarısız olma. Her gösteren, özneyi temsil etmeyi başaramaz ve geriye bir artık bırakır: Bir şey, yansımaların ayna-dünyasında yansıtılmayı başarmaz. Yansıtma ile kendinde toplama arasında özsel bir asimetri vardır; zira imge, içeri alınmasına karşın dışarda kalır; içeri, dışarda "başlar." Başka bir ifadeyle, ayna imgesinde her şey yansıtılmaz; diğer tarafta kalan, olanaksız olandır, öncelikle bastırılandır. Bu asimetri, belirsizliği kurup özdeşleşmeleri başlatan kusurlara işaret eder. Başarısızlık anı, gidimli zincirin çatlaklarında yoksunluk öznesinin ortaya çıkışını belirtir. Bu anın, yapıyı

bozucu sonuçları vardır: Nesnelliğin (kimlik) yıkımı önlenemez olur. Herhangi bir bütünlüğün inşası, o gerçeklikteki olanaksızın düzeninin bir şeyini de kurar: "İstenmeyen sonuçlar"ı —kararsız ve olumsal oluşumunu gösteren çarpılmalar ve fazlalıklar— bulunan bir boşluk.

Herhangi bir kimliğin başarısızlığının bu kaçınılmazlığın ve belirsizlik açısından bu anın ortaya çıkışıyla meydana gelen kaygının, Borges'in "Golem" şiirinde etkili olduğu gösterilebilir. Borges, kendi yaratısı Golem kılığında Prag hahamının kaygısıyla karşımıza çıkar. Harflerin karmaşık yer değiştirmelerinden sonra haham, "Anahtar olan Ad"ı telafuz ederek Yaratma işini başarmış. Fakat yaratısı hiçbir zaman konuşmayı öğrenemeyen ("belki de hatalı bir metin vardı?") bir adamın beceriksiz ve kaba kaldinden başka bir şey olmaz. Golem'e bakan haham dehşete düşer:

> Nasıl oldu (diye sordu)
> Bu bela çocuğu doğurdum?
> Sonsuz bir diziye bir tamsayı daha eklemek
> Niçin bana düştü?[19]

Hahamın kaygısı, bizzat tanrısal kaygının kusurlu bir tekrarından ya da salt çarpıtılmasından başka bir şey değil:

> Kim yüreğindeki duyguları bize anlatabilir
> Prag'da hahamını gözleyen Tanrı'nın?[20]

Her kitabede bir şey yitiktir: Öznenin ortaya çıktığı yeri gösteren bir kaygı —Golem'in karşısında hahamın başarısızlığı, hahamın karşısında Tanrı'nın başarısızlığı—, bir başarısızlık vardır.

Bizzat yapıdaki yoksunluğun —gördüğümüz gibi tam da erk ilişkilerinin koşulu olan bir yoksunluk— olabilirliğini kuran şey, bu başarısızlığın giderilemez niteliğidir. Başarısızlık, bu bozucu sonuçlara üstün gelmeye çalışan (boş yere) yeni özdeşleşme hareketlerini — Hobbes üzerine tartışmamızda işaret edildiği gibi, yeni "kısmi anlaşmalar"ı— başlatacaktır. Yoksunluk öznesi bu kesintilerde ortaya çıkıp bu imgesel-simgesel evreni parçalayacaktır. Yoksun (öznenin alanı

—ya da yeri olmayışı olarak) ile yapı ya da Yasa (kimlikler gibi nesnel bir farklılıklar sistemi olarak) arasındaki bu yapıcı ikilik, ikisi arasında "diyalektik bir tersine dönme" olarak özdeşleşmenin gerçekleştiği alandır.[21]

Yoksun ile yapı arasındaki dinamik ilişki, Lacancı teorinin birkaç mantığıyla gösterilir: (a) dikiş yeri mantığı; (b) bastırma mantığı ve (c) özne mantığı. Dikiş yeri mantığı, son direniş yeri olarak yoksun (özne) ile yapı (nesne) arasındaki ilişkinin maksimum gerilim noktası üzerinde yoğunlaşır. Gidimli zincirin altında dolaşırken yoksunun "yerine geçen" gibi hareket eden gösterenin eklemlenmesini gerektirir ve bu nedenle gösteren, yapının bir öğesi olarak görünür (örneğin, Ölüm, Cinsellik). Fakat bu operasyon yanlış tanıtılır ve bir yerine geçenle temsil edildiği için, yoksun kendisini gizler. Yoksunun reddedilip yardıma çağrıldığı, eklemlenip yok edildiği, alındığı ve dışlandığı sürekli ve almaşık bir hareketin söz konusu olmasının nedeni budur. Bu şekilde yoksun, sonsuz bir farklılaşma sürecindeki kinaye zincirini harekete geçirir. Frege'nin eserinden hareketle J. A. Miller'in üzerinde durduğu klasik örnek olan ve doğal sayılar serisindeki (n+1) ardışıklık görünüşünü belirleyen bu süreçtir. Burada, sıfır yoksunun adı olduğu sürece, yoksun bir bütünlük olarak eklemlenir ve bir bütünlük, yani 1 sayılır; oysa sıfır, 1'i sabitleyen ve üreten sayı dizilerinin altındaki bir öğe olarak dolaşır. Bu nedenle sıfır, üç mantıksal anı kapsar: (i) yoksunluk olarak sıfır: Kavram-olmayan, Gerçek, bomboş; (ii) bir sayı olarak sıfır: Yoksunu akla getirip yok eden olanaksız kavramının yerine geçen olarak; (iii) 1 olarak sıfır sayısı: Yani, bir bütünlük ve bir kimlik olarak.

Aynı şekilde, belirli bir siyasal alanda bu dikiş yeri noktasını işgal eden gösterenlerin olduğunu da söyleyebiliriz. Birçok Latin Amerika diktatörlüğünün uyguladığı kayıplar politikası örneğini ele alalım. *"Desaparecidos"* (kayıplar) göstereni, çeşitli gidimli eğilimlerin düğümlendiği siyasal alanda merkezi bir yer işgal eder. Bir yanda yetkililer kayıpların varlığını inkara yönelirler: Hükümetin tutukladığı herkes yasal çerçeveye uygun olarak infaz edilmiştir. Böylece bir kategori olarak *kayıplar* nesneler dünyasından dışlanır. Diğer yanda, yetkililer kayıpların varlığını kabul ederler; fakat yurt dışına kaçtıklarını ya da "yıkıcı" örgütler tarafından öldürüldüklerini, vb. söyleyerek kayıpların sorumluluğunu kabul etmezler. O halde yine, hükümet görevlilerinin so-

rumluluğu üzerlerine alabildikleri, fakat kayıpların savaşın, aşırılıkların, suistimallerin, vb. kaçınılmaz "sonuçları" olduğunu söyleyerek bu sorumluluğu küçültmeye çalıştıkları zamanlar vardır. Bu iki operasyonun sonucu olarak bu *kayıplar*, ne ölü ne canlı oldukları bir mekanda ikamet ederler; yeniden ortaya çıkabilirler, yeniden öldürülebilirler. Ölümleri ve yaşamları muallaktadır, tecillidir. Ve korku bu operasyonla bağlamına yerleşir: *Kayıplar*, başka bir mekanın varlığına, "toplum" dünyasının hem bir parçası olan hem de ondan dışlanan ve bu şekilde toplumun sınırlarını tanımlamak için gereklilik halini alan kuşkulu bir mekanın varlığına işaret eder.[22]

Benzer bir mantık, öncelikle bastırılanın (söyleme indirgenemez) bir yerine geçenle gidimli zincirde temsil edilme konusunda ısrarlı olduğu bastırmada da etkilidir. İlk bastırmayla "bir şey" (gösterenden kaçan gerçek olanaksız Şey) dışlanır ve başka bir şeye, *Vorstellung Representanz'a,* göreli olarak sabitlenir. Fakat dışlanan, belli bir albeni kuvveti uygular ve gönderme zincirinde ortaya çıkmada ısrar eder. Böyle bir fışkırmayı önlemek, ikincil bastırmanın işlevidir. Ne var ki, dışlanan, uzaktan bir türevle de olsa ortaya çıkmayı başarır: Bu, yerinden oynama anıdır.[23] Burada, Lacan'ın da "çift gösteren" dediği,[24] temsilin ve bozmanın olabilirlik koşulu, *Vorstellung Representanz*'a, "dikiş yeri noktası"nın işlevine benzer bir işlev verilir. Bu, fışkırıncaya kadar her zaman bir şey yitik olacağı için bir bütünselliğin sınırına işaret eden paradokssal gösterendir.

Bölünmüş özne diyalektiğinin kurulduğu yer, bu temel bölünmededir: "Özne bir yerde anlam olarak göründüğü" sürece, "başka bir yerde 'solan', kaybolan olarak tezahür eder."[25] "Dikiş yeri noktası" ve *Vorstellung Representanz*'ın eklemlenmesi, yapı ya da Öteki-olarak-Yasa karşısında öznenin izlediği mantıkla aynı mantığı izler. Bir yanda özne Öteki'nin alanından dışlanır: Özne, yoksunluktur —yani, yapıya indirgenemeyen ya da gidimli bir şekilde oluşturulamayan arı belirlenemezlik. Diğer yanda özne, kimliğin göstereni aracılığıyla özdeşleşme sürecinden kaynaklanan Öteki'nin alanındaki bir bütünlük olarak da kabul edilir. Bu, işlevsel "kendi" ve *énoncé*'nin öznesidir.[26] Son olarak, bu ikili eklemlenme ve özne ile Öteki arasındaki ilişkinin dışsallığı/içselliği hem bilinçdışıyı ("varlığımızın çekirdeği") hem de énonciation'un bir fazlalığı olarak —zincirde bir kopuş olarak, zincirin

içinden etkili olan birden fazla gösterenin sürekli olabilirliği olarak, yoksun öznenin yerine geçen olarak— özneyi kurar.[27] Bu yerine geçenle yoksun özne metine kazınır; fakat örneğin bir gösterenin (parapraksis) ve belli "parçacıklar"ın (olumsuzlamadaki "değil" gibi) yok olması nedeniyle bir tortu olarak.[28] O halde özne, biri yükselen tarafından gölgede bırakılan ve ötekinin geri dönüşü olan en azından bir "çift gösteren" yoluyla yapının çatlaklarında görünüp kaybolur. Bu, zincirin hareketini başlatır: Bir gösteren, başka bir gösteren için özneyi temsil eder. Gösteren özneyi temsil etmede başarısız olup sürekli ertelediği sürece hareket, bir sürekli farklılaşma sürecinde temellenir. Yoksun öznenin "salt" bir olanaksızlık olmaktan çok "aktif ya da üretken" bir olanaksızlık olmasının nedeni de budur. Zira, tam bir kimlik oluşturmanın olanaksızlık anını sürekli yeniden belirtirken —bizzat yapının içinde öznenin ortaya çıkışı ve erk anı da olan bir yeniden belirtme— eylemi de, yani özdeşleşme hareketini ve siyasal alana yeniden eklenme mücadelesini de başlatır. Bu anlamda, özne mantığının sadece üç terimi —yoksun özne, kimlik ve yerine geçen— değil, Varlık'a yönelik bir hareketi, bir "olma isteği"ni de gerektirdiğini akıldan çıkarmamak önemlidir. "İnsan, söylemle belli bir ilişkiden çıktığı [sic] için yoksun öznedir ve bu yoksunluğu ancak eylemle giderebilir [sic]... Fakat böyle bir eylem çözüm değildir."[29]

Herhangi bir özdeşleşmenin ya da gidermenin başarısızlığı "diyalektik tersine dönmeler"e, gördüğümüz gibi herhangi bir özdeşleşme hareketinde asli olarak bulunan tersine dönmelere yol açan hareketi başlatır. Lacoue-Labarthe, "Her şeyden önce özdeşleşme sorunu neden genelde siyasetin özsel bir sorunu olmasın?"[30] diye sorduğunda, siyaset sorununun özdeşleşme değil, özdeşleşme ve *başarısızlığı* olduğunu buna ekleyebiliriz.

Siyaset ve Özne

Önceki gelişmelerden siyasal çözümlemeye uygun kimi sonuçlar çıkaralım. Özdeşleşme, her toplumsal kimliğin yapıcı bölünmesini, özdeşleşmeye görünüşünü veren *içerik* ile genel olarak özdeşleşmenin işlevi arasında bölünmeyi gerektirir —ikincisi herhangi bir içerikten bağımsız ve birincisiyle sadece olumsal bir şekilde bağlantılı olarak. Bu bölünmenin kabulü, bütün bir tarihsel başkalaşımı gerektirir. Gör-

düğümüz gibi, Batı metafiziği geleneğinin ve bundan türeyen siyasal felsefenin temelinde bu bölünmenin gizlenmesi vardır. *Arché*'den *principium*'a geçilirken egemen olma boyutu başlama boyutuna egemen olur ve sonuç olarak, var oluş ile var olan arasındaki ayrım ortadan kalkmaya yönelir. Sonuç olarak siyasal düzen nosyonu, "siyasal düzen kurma" ile uygulanan fiili düzen arasında herhangi bir farklılaşmaya açık olmadı.

Modernliğin siyasal söylemini oluşturmada Hobbes'un söylemine önemli rolünü veren budur. Bir yanda, iyi bir toplum düzeninin içeriğini belirleyen Tanrı artık yoktur; diğer yanda, doğa durumu şu ya da bu belirli toplumsal düzene değil genel olarak toplumsal düzene tehdit oluşturur ve bu durum, belki de ilk kez, tarihsel olarak onu yerine getiren çeşitli somut toplumsal düzenlerden farklı olarak "siyasal düzen kurma" işlevini görünür kılar. Zira, bir bütün olarak kozmik düzenin *principium*'u olarak, *topyekün yaratıcısı* (pantocrator) olarak Tanrı bulunmasa da, O'nun varlığına olan gereksinme ortadan kaldırılamaz — principium'un tekliği, toplumun doğa durumunun kaosu içinde çözülmemesinin bir gereği olarak kalır. Bu, kadiri mutlaklığı olabildiğince çok tanrısal yüklemi laikleşmiş bir versiyonda yeniden üretecek bir yönetici gereksinimini açıklar. Fakat laikleşmiş bir Tanrı, önemli bir yanıyla *sensu stricto* (gerçek anlamıyla) Tanrı'dan farklıdır: Tanrı'daki yönetme işlevi ile bu işlevi güncelleştiren içerikler uygun bir şekilde farklılaştırılamadığı halde, laik yöneticiler yönetme işlevini uygun bir şekilde yerine getirebilir olduklarını kanıtlayarak kendilerini haklı göstermek zorundadırlar. Bu durumda, herhangi bir özel içeriğe zorunlu olarak bağlı olmayan bir işlevin boş yeri ile onu güncelleştiren içeriklerin çoğulluğu arasında bir ilk bölünme vardır.

Modern siyasal teori, büyük ölçüde bu ilk bölünmenin gelişmesi ve derinleşmesi olmuştur. Modern anlamda demokrasi, toplumsal işlevi herhangi bir somut içerikten kendisini kurtarmak olması gereken bir mekanın kurulması olacaktır; çünkü gördüğümüz gibi, *herhangi bir* içerik bu mekanı işgal edebilir. Belirli bir içeriğe sahip demokrasi kavrayışını, salt prosedürel olan bir demokrasi kavrayışının karşısına koymak yanlış olur. Söz konusu olan, prosedürlerden fazlasıdır: Varlık'ın tamlığı olarak Tanrı'nın yokluğundan kaynaklanan bir toplumsal yoksunluğun göstergelerinin kurumudur. Gördüğümüz gibi, Hobbesçu yönetici, kendi yönetimini haklı kılma zorunluluğundan kaçamaz ve bu haklı kılma, zo-

runlu bir önkoşul olarak, yönetilenlerin yönetim düzeninin yönetme işlevini ne ölçüde yerine getirdiğini yargılayabilmelerini gerektirir —Tanrı söz konusu olduğunda olanaklı olmayan bir şey. Bu yargının etkili olduğu çatlak, Hobbes'un örneğinde önemsizdir (yönetilenler toplumsal düzenin kaynağı olamazlar ve sadece yöneticinin yönetme işlevi tam olarak yerine getirilmediğinde kahramanlıkları gereklidir); fakat bu yargı zaten vardır ve genişlemesi, modern demokrasi söylemlerine yol açacaktır. Daha önceki toplumsal örgütlenme biçimleri, somut siyasal örgütlenme biçimlerini genel olarak siyasal örgütlenme işlevini yerine getiren tek olanaklı siyasal örgütlenme biçimleri gibi sunarak bu farklılığı gizlemeye yol açarken, modern demokrasi de bu farklılığı bütünüyle görünür kılar.

Fakat düzen kurma işlevini, *korunması* zorunlu ve anlamda öz olarak istikrar sağlayıcı ve muhafazakar olan bir düzen düşüncesiyle ilişkili olduğunu düşünmek yanlış olurdu. Sorel ve Benjamin tarafından betimlendiği şekliyle devrimci şiddet, tamı tamına aynı rolü oynar. Var olan bir düzeni yıkmak, var olan düzenin engellediği bir tamlık arayışıdır. Ve gördüğümüz gibi, bu tamlığa ulaşabilecek alternatif hiçbir düzen yoktur. Arı aracılık siyaseti —harekete geçirici özel hedefler her zaman söz konusu olsa da, hiçbir zaman hiçbir özel hedefe hitap etmeyen bir şiddetin aracılığı— arı şiddetin ulaşmaya çalıştığı tamlık ile bunu cisimleştirmeye çalışan fiili mücadelelerin yapıcı bir şekilde yetersiz hedefleri arasında bir bölünme olmadan olanaksız olurdu. Devrimci şiddetin hedefleri —toplumsal düzen kurma işleviyle aynı şekilde— herhangi bir içerikten yoksundur ve bu anlamda, olmayan bir tamlığın boş mekanlarıdırlar.

Şimdi bunu, iki önemli çıkarım izler. Birincisi, siyaset —tortulaşmış toplumsal biçimlerden farklı olarak— olanaklı olacaksa, yoksunluğun, olmayan tamlığın bir dizi göstereni sürekli üretilmelidir. Siyaset, toplumsal güçler arasında rekabeti —barışçı ya da şiddete dayalı— ve yönetim düzeni ile yönetme işlevi arasındaki ilişkinin özsel istikrarsızlığını gerektirir. Uzlaşmaz toplumsal güçlerin bütünüyle farklı siyasal araçlarla sağlamak iddiasında oldukları bir şey olarak *"halkın birliği, "ülkenin refahı"*, vb. gibi terimler, siyasal bir rekabetin amaçlarını oluşturmak için zorunlu olarak içi boş olmaları gerekir. Olmayan ve ulaşılması gereken bir şey olarak tam boy bir toplumsal düzen tamlığına gönderme yapmanın almaşık terimleridirler. İkinci çıkarım şudur: *Siyasal olarak*

idare edilen bir toplumda siyasal aracıların kimlikleri, ancak kararsız ve geçici özdeşleşme biçimlerinden kaynaklanabilir. Nedenini anlamak kolaydır. Düzen kurma işlevi ile fiili düzen arasındaki ilişki her zaman istikrarsız bir ilişki olacaksa, siyasal aracıların kimlikleri ardışık özdeşleşme hareketleriyle, o somut düzeni sürdüren, değiştiren, ona direnen ya da onu reddeden hareketlerle değiştiği sürece olanaklı olur — eninde sonunda tam bir kimliğe hiçbir zaman ulaşamayacak bir özdeşleşme.

Toplumun tamlığının, sonunda ulaşılabilecek (ister komünist toplum, ister uyumlu organik toplum olsun) bir şey olduğunu savunsaydık —ki savunmuyoruz— bu düzende aracıların sonunda gerçek kimliklerine ulaşacaklarını ima ederdik. Bu bakış açısında özdeşleşmenin gereği ve yeri yoktur ve her türlü bölünme ve merkezden kopma bertaraf edildiği için, siyasal düzen kurmanın yeri yoktur. Bu bertaraf etme "öznenin ölümü"yle eşanlamlı olurdu; çünkü özne ile nesne arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını gerektirir. Ne var ki, öznenin, siyasal aracıların kimliklerini oluşturan öznel-olmayan bir sürecin sonucuna indirgenebileceğini ileri sürmek de istemiyoruz. Bu, öznenin toplumsal ağlardaki, disipliner tekniklerdeki, hiyerarşilerdeki göreli konumlarını, yani güç veren, tasarlayan, tabi kılan, dışlayan göreli özne konumlarını incelemekle ilgili çözümleme tiplerine uygun olurdu. Bu, öznenin ortaya çıkıp imgesel-simgesel evreni parçalayacağı kesintileri ve yerinden oynamaları uzun uzadıya düşünmediği için, öykünün sadece bir kısmıdır.

Buna karşın, düzen kurma ile düzen arasındaki bölünme yapıcı ise, yoksunluk ve özdeşleşme öznesi olarak özne, ister nesnelci ister aşkıncı bir nitelikte olsun, herhangi bir tam boy kimlik tarafından aşılamaz. Bu anlamda, öznenin ölümü ve bütün kimliklerin istikrarsız niteliği, siyaset dediğimiz toplumun eksikliğini idare etmenin koşullarıdırlar.

NOTLAR

1. Thomas Mann, *Dr. Faustus* (Londra: Penguin, 1968), s. 184-185.
2. Thomas Mann, *Lotte in Weimar* (Londra: Penguin, 1968), s. 130-131.
3. İbid. s. 138.
4. Bu bölümde, Törben Dyrberg'in *Power and the Subject: A Presuppositionless Conception of Power* (doktora tezi, University of Essex, 1989) başlıklı çalışmasından yararlandık.
5. W Benjamin, *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, çv. Edmund Jephcott (New York: Schocken Books), s. 278.
6. İbid. s. 281.
7. İbid. s. 291.
8. W Hamacher, "Afformative Strike, *Cardozo Law Review*, cilt 13, no. 4 Aralık 1991, s. 1133-1157.
9. İbid. s. 1154,1157.
10. İbid. s. 1139.
11. Reiner Schürmann, *Heidegger; On Being and Acting: From Principle to Anarchy*, çv. Christine-Marie Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1990), özellikle s. 97-154.
12. İbid. s. 99.
13. İbid. s. 103-104.
14. İbid. s. 105.
15. İbid. s. 141-142.
16. Freud için özdeşleşme, sonsuz özdeşleşme süreçleri egonun dönüşümünü gerektirir; ya da kendisinin yazdığı gibi, "egonun niteliği, terk edilmiş nesne-katekslerin bir çekiltisidir ve kabul edilen ya da reddedilen nesne-tercihlerin tarihini içerir... (Sigmund Freud, "The Ego and the Id," *The Standard Edition [SE] of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çv. James Strachey (Londra: Hogarth Press, 1923, Cilt XIX, s. 77). Freud için egonun her zaman hazır olmaktan çok üretildiğini unutmamamız gerekir: "Ego ile karşılaştırılabilir bir bütünlük, bireysel biçimde başlangıçta var olamaz; ego geliştirilmek zorundadır bu nedenle, narsisizmi meydana getirmek için oto-erotizme ek bir şey —yeni bir psişsel eylem— olmalıdır." (Freud, "On Narcissism: an Introduction, *SE*, 1914, Cilt XIV, s. 77).
17. İdeal oluşumlar, yansıtıcı süreçler tarafından yaratılırlar; yani, öz-

deşleşme yoluyla yeniden yakalanmak üzere "dışarı"ya fırlatılırlar. Bu nedenle, için yansıtılması olarak bu süreçte belli bir dış yaratılır. Ego ideal, kendinde toplamanın bir kaynağı olarak işlev görür; oysa İdeal ego, bir yansıtma kaynağı olarak işlev görür. İkincisi imgeselin bir işlevidir.

18. J. Lacan, "La Identification," *Imago: Revista de Psicoanálisis, Psiquiatria y Psicologia* (Buenos Aires: 1979), s. 66 içinde.
19. J. L. Borges, "The Golem," *Selected Poems. 1923 - 1967* (Harmondsworth: Penguin), s. 127.
20. Borges, "The Golem," s. 127.
21. Yani, yıkım anlarını kapsayan ve dışlayan merkezden kopmuş ve eksikli bir yapı (göreli olarak istikrarlı anlam alanı) vardır. Yapı, kendisinin örgütlülüğünü çözen aralıklar etrafında örgütlenir. Bir şey yitirildiği ve başka bir şey onun yerini işgal ettiği için anlamın üretimi vardır ve göstergenler ile bir gösterilenin üretimi arasındaki farklılık ilişkilerini olanaklı kılan budur.
22. Elbette, kendi başına bu mantık toplumsalın sınırlarını belirleyemez. Öteki mantıklar da etkilidirler ve birçok biçimde buna eklemlenirler. Örneğin, eşdeğerlilikler mantığı çoğu kez çok belirsiz terimlerle antagonist ötekiyi tanımlar ve bu şekilde, insanlar arasında korkunun yerleşmesine katkıda bulunur; çünkü herkes sınırı geçebilir: Hiçkimse, sınırın nerede olduğundan emin değildir.
23. Örneğin, Freud'cu klasik parapraksis örneğini düşünübeliriz: Orvieto freskin yapanın adını, "Signorelli," unutmasını. Bu unutma Freud'da bir "iç eziyet"e neden oldu ve birkaç gün sonra iki ad aklına gelebildi: "Botticelli ve Boltraffio." Sonunda "Signorelli" adını anımsadığında, unutulan gösterenin üst,belirlenimli niteliğini inceleyerek parapraksisi açıklamaya çalıştı. Freud'un çözümlemesi, bir gösterenler zinciri dokur: Bosna, Hersek, Traffoi. Bunlar, olanaksızlığın reddedilen diğer gösterenlerin "kinaye artıkları"dırlar: Ölüm, cinselliğin "*Herr*"i. Freud, yoğunlaşma ve yer değiştirme yoluyla bu gösterenin, başka bir şeyin, gösterme çubuğunu aşan ve Freud'un Ölüm ve Cinsellikle ilişkilendirdiği "bir-Şey"in bir ikamesi olduğu sonucuna vardı. Bu yitirilen bir şey zincirden atılmış, fakat bu zincirin çarpılması nedeniyle onun içinde kalmış. ("The Psycho-pathology of Everyday Life," *SE,* 1901, Cilt III, ,s. 332).
24. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* çv. Alan Sheridan (Harmondworth: Penguin, 1977), s. 219.
25. İbid., s. 218.

26. Bu, kendi ile Öteki arasındaki mesafenin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Tam tersine; Öteki, bir iç ve dışın bulunduğu egonun üç-boyutlu mekansallığında var olduğu sürece, egonun bütünlüğüne dışsaldır.

27. Kopuş, bilinçdışının göründüğü biçimdir. Lacan'a göre, bilinçdışının görüngülerinden bize çarpan şey, "hepsinde raslanan engelin anlamıdır. Engel, başarısızlık, bölünme Bu aralıkta gerçekleşen, *üretilen* şey, keşif [psikoanalizin] olarak sunulur" (*The Four Fundamental Concepts,* s. 25). Anlamın bu kopma anları "metni damgalar ve yeniden damgalar" ve izler bırakır (ibid). Bu bağlamda bilinçdışının oluşumları, görünüp kaybolan izlerdir: (Simgesel) düzende üretilirler, fakat gösterme diyalektiğinin *dışında* olan bir şeyi gösterirler.

28. Bu, ilksel bütünlüğe ikincil olan bir bölünmüş özne değildir. Özne, bölünmüş bir özne olarak ortaya çıkar ve bu nedenle, bu andan önce özne-olmayandır.

29. Lacan, "La Identification," s. 61.

30. Phlippe Lacoue-Labarthe, "Transcendance Ends in Politics," *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 300.

Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'

Slavoj Zizek

Yetersiz Zemin İlkesi

Aşk, kusurları tapınılabilir değilse bile hoş görülebilir görmemizi sağlar. *Fakat aşk bir seçimdir*. Tuhaflıklar karşısında irkilebiliriz ya da onlara sevgiyle yaklaşabiliriz. Yetenekli bir avukatla evlenen bir dost şunları anımsıyor: "İlk günlerde, sıkıntılı saatlerin ve yoğun müvekkil taleplerinin üstesinden gelebildiğini öğrendim. Sonra, bisiklete binmeyi beceremediğini öğrendim. *O zaman* kendisine bir şans tanımaya karar verdim."

Reader's Digest'ten yapılan bu aktarmada işaret edilen "zaafları sevimli gösterme" denilen şeyden çıkarılan ders şudur: Seçim yapmak, *geri dönüp kendi nedenlerini gerekçelendiren* bir harekettir. Bilginin sağladığı nedensel nedenler zinciri (Lacancı matematikte S_1) ile seçim yapma hareketi (yani, koşulsuz niteliği yoluyla zinciri sona erdiren karar, S_2) arasında her zaman bir aralık, bir önceki zincirin açıklayamadığı bir atlama mesafesi vardır.[1] Melodramlarda belki de en ulvi olan şeyi anımsayalım: Bir fesat ya da iyi niyetli bir dost, kahramanın cinsel partnerinin zayıflıklarını sıralayarak onu ondan ayrılması gerektiğine inandırmaya çalışır; ne var ki, bu dost ya da fesat bu çabasıyla, farkında olmadan, sadakatin devamı için nedenleri de sağlamış olur, yani tam da karşısavları, bağlılığın savları olarak işlev görür ("*Tam da bu nedenle* bana daha fazla gereksinmesi var").[2] Nedenler ile sonuçları arasındaki bu aralık, tam da, aşkla özetlenen ve aktarım, aktarımsal ilişki dediğimiz şeyin

temelidir. Genel nezaket anlayışımız bile, birisini sevme nedenlerimizi sıralamayı iğrenç bulur: "Bu kişiyi şu nedenlerle seviyorum" diyebildiğim an, dürüst konuşursak bunun sevgi olmadığı gayet açıktır.[3] Gerçek sevgide, kendi başına olumsuz olan, yani kendisini sevgiye karşı neden olarak sunan bir özellik söz konusu olunca, "Tam da bu nedenle bu kişiyi daha fazla seviyorum!" deriz. *Le trait unaire*, sevgiyi başlatan birleştirici özellik, her zaman *bir kusurun işaretidir.*

Nedenler tarafından, fakat sadece geriye dönük olarak oldukları gibi kabul ettiğimiz nedenler tarafından belirlendiğimiz bu döngü, "ön varsayımların doğrulanması"ndan söz ederken Hegel'in aklından geçen şeydir. Aynı geriye dönük mantık, Kant'la ilgili Anglo-Sakson yazınında genellikle "Birleştirme Tezleri" olarak işaret edilen şey kılığında Kant'ın felsefesinde de etkilidir.[4] Özneyi nedensel zincirin bir halkasına indirgenebilir duruma getiren özneye ait bir özerk "kendiliğindenlik" ögesi her zaman vardır. Doğrudur, özne, onun hareketini "patolojik"* (*yanlızca zihinde oluşup gelişen —çv.) ilgilere uygun bir şekilde belirleyen nedenler zincirine tabi gibi kavranabilir ve gerçekten yararcılığın bahse girdiği yer de burasıdır (maksimum haz ve minimum acı arayışı öznenin hareketini bütünüyle belirlerse, kararlarını etkileyen dışsal koşulları kontrol ederek özneyi yönlendirmek, onun adımlarını öngörmek olanaklı olur). Fakat yararcılığın unuttuğu şey, tam da "kendiliğindenlik" ögesidir (Alman idealizmi anlamında) —"kendiliğindenlik"in günlük anlamının tam karşıtı, yani heyecansal dürtülerin, vb. dolaysızlığına teslim olma. Alman idealizmine göre, sözcüğün günlük anlamında "kendiliğinden" hareket ettiğimiz zaman, bizi dış dünyaya zincirleyen nedensel bağ tarafından belirlenen dolaysız doğamızdan özgür değiliz, onun mahkumuyuz. Bunun aksine gerçek kendiliğindenlik, öze dönüş (reflexivity) anıyla karakterize olur; nedenler, ancak ben onları "birleştir"diğim, "benimki olarak kabul" ettiğim sürece etkilidirler —başka bir ifadeyle, öznenin öteki tarafından belirlenmesi, her zaman öznenin kendi kendini belirlemesidir. Bu nedenle bir karar, eşzamanlı olarak kendi koşullarından hem bağımsızdır hem onlara bağımlıdır: Kendi bağımlılığını "bağımsız bir şekilde" doğrular. Tamı tamına bu anlamda, Alman idealizmindeki özne, her zaman öz-bilinçlilik öznesidir: Benim doğama herhangi bir dolaysız gönderme ("Ne yapabilirim, bu şekilde yaptım!") sahtedir; içimdeki dürtülerle ilişkim, her zaman dolaylı bir

ilişkidir, yani, ben onları kabul ettiğim sürece dürtülerim beni belirler ve onlardan bütünüyle sorumlu olmamın nedeni budur.[5]

Bu "önvarsayımları doğrulama" mantığını örneklemenin diğer bir yolu da, deneyim ve faaliyetimizin kendiliğinden ideolojik anlatılaştırılmasıdır: Ne yaparsak yapalım, yaptığımızı hareketlerimize anlam bahşetmekle yükümlü geniş bir simgesel bağlam içine yerleştiririz. Bugünün eski Yugoslavya'sında Müslüman Arnavut ve Boşnaklarla savaşan bir Sırp, kendi savaşını Türk sızmasına karşı yüzyıllardır süren Hıristiyan Avrupa savunması yönündeki son eylem olarak kavrar; Bolşevikler Ekim Devrimi'ni, eski Roma'daki Spartaküs'den Fransız Devrimi'ndeki Jakobenlere kadar, daha önceki bütün radikal halk ayaklanmalarının devamı ve başarılı sonucu olarak kavradılar (örneğin, "Stalinist Thermidor"dan söz eden kimi Bolşevizm eleştirmenleri bile, bu anlatılaştırmayı zımnen kabul eder); Kamboçya'daki Kızıl Kmer, ya da Peru'daki Şendero Luminoso, kendi hareketini eski bir imparatorluğun eski muhteşemliğine bir geri dönüş olarak kavrar (Peru'da İnka İmparatorluğu, Kamboçya'da eski Kmer Krallığı), vb. Belirtilmesi gereken Hegelci nokta şudur: Böylesi anlatılar, her zaman, bir bakıma sorumlu olduğumuz geriye dönüşlü yeniden inşalardırlar; hiçbir zaman basit verili olgular değildirler. Anlatı gibi ön varsayımlar her zaman-zaten bizim tarafımızdan "doğrulandıkları" için, kendi faaliyetimizin temel koşulu, bağlamı ya da ön varsayımı olarak onlara asla gönderme yapamayız.

Bu paradokslar, Alman idealizmindeki "öz-bilinçlilik"in doğasını saptamamıza olanak verirler. Hegel üzerine eleştirel notlarında Lacan, bir kural olarak, öz-bilinçliliği öznenin yapıcı merkezsizleşmesini yadsımaya kararlı en açık felsefi bir yanılsama örneği olarak gözardı edip öz-saydamlıkla eşitler Ne var ki, Alman idealizmindeki "öz-bilinçlilik"in, öznenin herhangi türden bir saydam öz-kimliğiyle alakası yoktur; her arzunun nasıl tanım gereği "bir arzunun arzusu" olduğunu açıkladığında bizzat Lacan'ın düşündüğü şeyin başka bir adıdır. Özne, hiçbir zaman kendisinde bir arzular çokluğu bulmaz; her zaman, arzulara yönelik yansıtılmış bir ilişkiyi gönlünde barındırır. Fiili arzu yoluyla özne, örtük bir şekilde "hangi arzunuzu arzuluyorsunuz (seçtiniz mi)?"[6] sorusunu yanıtlar. Kant konusunda zaten görmüş olduğumuz gibi, öz-bilinçlilik, olumlu bir şekilde, öznenin kendisine saydam-olmaması üze-

rine temellenir: Ben benim numenal* boyutumda, kendi başına "düşünen Şey"de,[7] kendime ulaşılamaz olduğum sürece Kantçı aşkın algılama (yani, arı Ben'in öz-bilinçliliği) olanaklıdır.

Elbette bu dairesel "ön varsayımları doğrulama"nın bir kilitlenmeye ulaştığı bir nokta vardır —Lacancı hepsi-olmayan [*pas-tout*] mantığının anahtarını sunduğu bir kilitlenme.[8] "Hiçbir şey, önceden doğrulanmayan varsayılmış" olmasına karşın, yani, her *tikel* ön varsayım açısından, "doğrulanmış" olduğu (yani, doğal değil, *doğallaştırılmış* olduğu) gösterilebilmesine karşın, "varsayılmış *her şeyin* doğrulanmış" olduğuna dair görünüşte açık *evrensel* sonucu çıkarmak yanlış olur. "Özel olarak hiçbir şey" olan, yani bütünüyle özdeksiz olan varsayılmış X, yine de, geriye yönelik "doğrulama"ya dirençlidir; Lacan'ın gerçek, ulaşılmaz, uçucu *je ne sais quoi* (ne olduğunu bilmediğim) dediği şeydir. *Gender Trouble*'da Judith Butler, cinsiyet ile cins arasındaki farklılığın — biyolojik bir olgu ile kültürel-simgesel bir inşa arasındaki farklılığın (10 yıl önce, "anatominin kader olmadığı"nı, yani bir kültürel ürün olarak "kadın"ın biyolojik statüsüyle belirlenmediğini göstermek için feministlerin yaygın bir şekilde kullandığı farklılığın) pozitif bir olgu olarak açık bir şekilde sabitlenemeyeceğini ya da varsayılamayacağını gösterir. Her zaman-zaten doğrulanmış"tır: "Kültür"ü "doğa"dan ayıran çizgiyi çizme şeklimiz, her zaman özgül bir kültürel bağlam tarafından belirlenir. Ne var ki, cins ile cinsiyeti birbirinden ayıran çizginin bu üst-belirlenimi, bizi Foucaultcu "cinsellik"in (gidimli pratiklerin heterojen dokusu) sonucu olarak cinsiyet nosyonunu kabul etmeye götürmemelidir; zira, bu vesileyle yitirilen tamı tamına gerçeğin kilitlenmesidir.[9] Burada, Lacan'ı "yapıbozum"dan ayıran ince, fakat önemli çizgiyi görüyoruz: Doğa ile kültür arasındaki karşıtlığı her zaman-zaten kültürel olarak üst-belirlenmiş gibi, yani tikel hiçbir ögenin "arı" doğa olarak yalıtılamayacağını kabul etmek, "her şey kültürdür" demek değildir. Gerçek olarak "doğa," kültürel "sıradanlaşma"ya (gentrification) direnen sırrına erişilmez X olarak kalır. Ya da başka bir şekilde belirtmek gerekirse: Lacancı Gerçek, Tikel'i Evrensel'den ayıran aralıktır, öncülden (her tikel ögenin P olduğu öncülünden) sonuca (bütün ögelerin P olduğu

---

* görüngünün duyularla bilenemeyen, fakat akılla kavranabilen temeli —çv.

sonucuna) atlamamızı engelleyerek evrenselleştirme hareketini tamamlamamızı önleyen aralıktır.

Sonuç olarak, olanaksız-simgeleştirilebilir olmayan olarak Gerçek nosyonunun gerektirdiği hiçbir Yasak mantığı yoktur. Lacan'da Gerçek, el altından kutsanmaz, dokunulmazın alanı olarak tasarlanmaz. Lacan "eneme belası"nı gerçek olarak tanımlarken, bu hiçbir şekilde, enemenin bir tür dokunulmaz özveri olarak gidimli alanın dışında tutulduğunu ima etmez. Simgesel ile Gerçek arasına çekilen her çizgi, yasaklanmış-ihlal edilemez olarak Gerçek'in her altta bırakılması, *par excellence* simgesel bir harekettir. Olanaksızın yasaklama-dışlamaya böylesi bir evirtimi, *Gerçek'in asli kilitlenmesini gizemleştirir.* Başka bir ifadeyle, Lacan'ın stratejisi, Gerçek'in tabulaştırılmasını önlemektir; insan, ta ki çabasında başarısız oluncaya kadar Gerçek'in simgeleştirilmesine kendini adayarak "gerçeğe dokunabilir." Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde, görüngülerin ötesinde Şeyler'in var olduğunun biricik kanıtları paralojizmlerdir* — kategorilerin uygulanmasını deneyimin sınırlarının ötesine geçirdiği sırada aklın karıştığı tutarsızlıklar. Tamı tamına aynı şekilde, Lacan'daki *"le réel" —jouissance* (yararlanma, zevk) gerçeği— *"ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formalisation,"* ancak biçimleştirilmesinin kilitlenmeleri yoluyla ayırt edilebilir.[10] Kısaca, *Gerçek'in statüsü, bütünüyle özdeksel-olmayandır.* Gerçek'i Simgesel'le kaynaştırma başarısız girişimlerinin bir ürünüdür.

O halde, "ön varsayma"nın (yani, doğrulanmış bir kendiliğin ön varsayımlarını —dışsal nedenler/koşullar zinciri— sıralamanın) açmazı, "hepsi-olmayanla karşılaşılan güçlüklerin" tersidir. Bir kendilik, ön varsayımlarının bütünselliğine kolayca indirgenebilir. Ne var ki, ön varsayımlar dizisinden kaçan şey, bu ön varsayımları geriye dönük olarak doğrulayıp onları oldukları şekle, yani ...nın ön varsayımları şekline sokan (yukarda sözü edilen kendi nedenlerini geriye dönük bir şekilde "doğrulayan" hareket gibi) biçimsel çevirme edimsel hareketidir. Bu, "kılı kırk yarmak"tır, söz konusu kendiliği Bir olarak oluşturan Baş-Gösteren'in totolojik hareketidir. Burada, doğrulama ile ön varsayma arasındaki asimetriyi görüyoruz: *Ön varsayımların doğrulanması, "dişil"*

---

* *paralogism*: Mantıksal kurallara aykırı yanıltıcı sav —çv.

hepsi-olmayanda kendi sınırlarını tesadüfen bulur; bunu atlayan gerçektir; oysa, doğrulanmış içeriğin ön varsayımlarını sıralama, "eril" edimsel aracılığıyla kapalı bir dizi haline yapılır.

Hegel, her doğrulama faaliyetinin ("dışsal derin düşünce") ön varsayımlarını ve ön varsayımları ("doğrulayan derin düşünce") doğrulamanın açmazını, derin düşünceyi belirleme yoluyla çözmeye çabalar. Bu üç derin düşünce kipinin (doğrulayan, dışsal, belirleyen derin düşünce) mantığı,[11] öz mantığının bütün biçimini, yani bunu izleyen üçlemeleri —özdeşlik, farklılık, çelişki; öz/biçim, biçim/madde, içerik/biçim; biçimsel, gerçek, tam zemin, vb.— kaplar.[12] Hegel'in öz mantığını kısaca incelemeye koyulmanın amacı, bu nedenle ikilidir: "Belirleyen derin düşünce"nin (Kant'ın "aşkın sentez" dediği şeyin Hegelci karşılığı) ardışık ve hep daha somut biçimlerini eklemlemek ve eşzamanlı olarak, bunlardaki aynı temel ideolojik operasyon modelini ayırt etmek.

Özdeşlik, Farklılık, Çelişki

"Hegel ve özdeşlik" teması ele alınırken, özdeşliğin "derin düşüncenin-bir-belirlenimi" olarak sadece öz mantığında ortaya çıktığı asla unutulmamalıdır: Hegel'in "özdeşlik" dediği şey, herhangi bir nosyonal belirlenimin basit bir öz-eşitlenimi (kırmızı kırmızıdır; kış kıştır) değildir; görüntülerin sürekli değişen akışının ötesinde "aynı kalan" bir özün özdeşliğidir. Peki, bu özdeşliği nasıl belirleyeceğiz? Şeyi, diğer şeylerle ilişkisinden ayrı olarak "kendinde" olduğu gibi yakalamaya çalışırsak, o şeyin özgül özdeşliği bizden kaçar ve onunla ilgili herhangi bir şey söyleyemeyiz; şey, diğer bütün şeylerle aynı zamana rastlar. Daha doğrusu, *özdeşlik bir farklılık oluşturan şeye bağlıdır,* demeliyiz. Fakat, bir kendiliğin "özdeşliği"nin onun farklı özelliklerinin toplamından ibaret olduğunu kavradığımız anda, özdeşlikten farklılığa geçeriz. Örneğin, bir X kişisinin toplumsal özdeşliği, tanımı gereği hepsi de farklı olan toplumsal yetkilerinin toplamından oluşur: Bir kişi, sadece "anne" ve "oğul"la ilişkisi içinde "baba"dır; başka bir ilişkide, onun kendisi "oğul"dur vb. İşte, Hegel'in farklılıktan simgesel belirlenim "baba"yla ilgili çelişkiye geçiş yaptığı *Logic*'teki önemli pasaj:

> Baba oğulun ötekisidir, oğul da babanın ötekisidir ve her biri, ancak ötekisinin ötekisi olarak öyledir ve aynı zamanda, bir belirlenim ötekiyle ilişki içinde öyledir... Babanın, oğul ilişkisinden ayrı olarak kendisine ait bir varoluşu da vardır; fakat o zaman, o baba değil, sadece bir adamdır... Bu nedenle karşıtlıklar, aynı açıdan, olumsuz bir şekilde birbirleriyle ilişkili oldukları ya da *birbirlerini yadsıdıkları* ve birbirlerine *kayıtsız* oldukları için çelişkiyi barındırırlar.[13]

Dikkatsiz okuyucu bu pasajdaki temel aksanı, standart Hegelci çelişki nosyonunu gizleyen özelliği kolayca gözden kaçırabilir. "Çelişki," "baba" ile "oğul" arasında gerçekleş*mez* (burada, iki ortak-bağımlı terim arasındaki çelişki örneğiyle karşı karşıyayız); fakat ilişkinin birinde [oğlumla ilişkide) benim "baba", diğer ilişkide (babamla ilişkide) "oğul" olduğum, yani "eşzamanlı olarak baba ve oğul" olduğum olgusuyla da ilgili değildir. Hegelci çelişkide bunların hepsi olsaydı, Hegel mantıksal kafa karışıklığı içinde olurdu; çünkü aynı açıdan ikisi olamayacağım açıktır. Hegel'in *Logic*'inden aktarılan pasajın son ifadesi, çelişkiyi *bizzat "baba"nın içine* yerleştirir: "Çelişki," "ötekiler için" —benim simgesel belirlenimim— ne olduğum ile ötekilerle ilişkilerimden soyutlanmış olarak benim "kendi başıma" ne olduğum arasındaki uzlaşmaz ilişkiyi anlatır. Öznenin arı "kendisi-için-varlık"ının boş hali ile onu ötekiler için temsil eden gösteren özellik arasındaki çelişkidir; Lacancı terimlerle: S ile S_1 arasındaki çelişki. Daha da kesin belirtirsek "çelişki," benim, tam da simgesel yetkiden, geriye dönük olarak S'yi (yetkinin denetiminden kaçan boşluk hali) benim kaba gerçekliğimden ayıran S_1'den yabancılaşmam demektir. Ben sadece "baba" değilim, sadece bu tikel belirlenim değilim; bu simgesel yetkilerin ötesinde, bunlardan kaçan boş olma halinden başka bir şey değilim. Bu haliyle, onların geriye dönük ürünüyüm.[14] Tam da, benim "patolojik" içeriğimi uzaklaştıran, yani arı kendi-kendini ilişkilendirmenin boş hali üstü çizili S "patolojik" öznesinin özsel tamlığı S'yi ayıran farklılık ağındaki simgesel temsildir.

"Ötekiler için" benim ne olduğum, beni öteki gösterenler için temsil eden ("oğul" için ben "baba"yım, vb.) gösterende yoğunlaşır. Ötekilerle ilişkilerim dışında ben hiçbir şeyim. Sadece bu ilişkilerin salkımıyım (ya da Marx'ın söylemiş olacağı gibi: "İnsani öz, toplumsal ilişkilerin bütünüdür"); fakat tam da bu "hiçbir şey", arı kendi kendini iliş-

kilendirmenin hiçbir şeyidir: Ben sadece ötekiler için neysem oyum, fakat aynı zamanda kendi kendimi belirleyen kişiyim de, yani ötekilerle ilişkiler ağının beni belirleyeceğini belirleyen kişiyim de. Başka bir ifadeyle, kesinlikle ve sadece kendi kendini ilişkilendirmenin boş hali olarak ben o şekilde kendi kendimi belirlediğim için (simgesel) ilişkiler ağı tarafından belirlenirim.

Burada yine, kendi kendini belirleme olarak kendiliğindenlikle karşılaşırız: Tam da ötekiyle ilişki kurarken kendimi kendimle ilişkilendiririm; çünkü kendimi ötekiyle ilişkilendirmemin somut biçimini belirlerim. Ya da Lacan'ın söylem şemasının terimleriyle ifade etmek gerekirse:[15]

Karşıtlığın çelişkiye bu geçişinin mantığını gözden kaçırmamaya dikkat etmeliyiz: Bir kutbun kendisinin karşıt kutbuna geçtiği karşıtların çakışması ya da ortak-bağımlılığıyla bir ilgisi yoktur. Erkek ile kadın örneğini ele alalım: Ortak-bağımlılıklarının motifi sonsuz bir şekilde değişebilir (her biri sadece ötekinin ötekisidir, onun varlığı karşıtının var-

$$\frac{S_1}{\not{S}} \longrightarrow S_2$$

lığıyla dolayımlanır); fakat bu karşıtlığı, doğal bir evrensellik (dişil ve eril iki türüyle insan cinsi) arka planının karşısına koyduğumuz sürece, çelişkiden uzak kalırız. Erkek-şövenist terimlerle, ancak "erkek" evrensel-insan boyutunun dolaysız cisimleşmesi olarak, "kadın" "eksik etek erkek" olarak göründüğü zaman çelişkiye ulaşırız. Burada iki kutbun ilişkisi simetrik olmaktan çıkmıştır; çünkü erkek bizzat insan cinsinin yerine geçer, kadın ise özgül farklılığın yerine geçer (ya da yapısal dilbilim ağzıyla söylemek gerekirse: Karşıtlığın terimlerinden biri "belirtili" diğeri "belirtili olmayan" olarak işlev görmeye başladığında, çelişki alanına gireriz).

Sonuç olarak, ancak Hegel'in "karşıt belirlenim" dediği şeyin mantığıyla karşıtlıktan çelişkiye geçeriz: İki karşıtın evrenseli, ortak zemini, karşıt belirlenim içinde, yani karşıtlığın terimlerinden birinde "kendisiyle karşı karşıya geldiği" zaman. "Karşıtlıksal belirlenim"in en üst örneğinin bizzat sermayenin kendisi olduğu Marx'ın *Kapital*'ini anım-

sayalım. Sermayenin büyük bir kısmı (özellikle şirketlere, yani üretken birimlere yatırılan) zorunlu olarak diğer tikel sermayelere karşıt olarak genel olarak sermayenin dolaysız cisimleşmesi "mali sermaye"yi içerir. Bu nedenle "çelişki, genel olarak sermaye ile genel olarak sermayeyi (mali sermaye) cisimleştiren sermaye türleri arasındaki ilişkiyi ifade eder. Daha açık bir örnek *Grundrisse*'ye Giriş'te ortaya çıkar; burada üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim bütünlüğünün yapılandırıcı ilkesi olarak üretim, karşıt belirlenimi içinde "kendisiyle karşı karşıya gelir"; dolayısıylaçelişki, dört ögenin kuşatıcı bütünlüğü olarak üretim ile bu dört ögeden biri olarak üretim arasındaki çelişkidir.[16]

Tam da bu anlamda çelişki, sesletimin konumu ile sesletilen içerik arasındaki çelişkidir de. Bizzat sesleten, konuşmasının konuşma tarzını dışlayıcı gücüyle, konuşma biçimi düzleminde kendi açıklama nesnesi olan şeyi tamamladığında çelişki gerçekleşir. İşte siyasal yaşamdan tipik bir örnek: Siyasal bir aracı, rakip partileri kendi dar parti çıkarlarını gözetmekle eleştirdiğinde, kendi partisini bütün ulusun yararı için çalışan tarafsız bir güç gibi sunar. Sonuç olarak, diğer partileri yapmakla suçladığı şeyi kendisi yapar, yani olası en güçlü yolla kendi partisinin çıkarlarını öne çıkarır; konuşmasını yapılandıran bölme çizgisi, kendi partisi ile geriye kalan diğer bütün partiler arasındadır. Burada geçerli olan, yine "karşıt belirlenim" mantığıdır: Küçük parti çıkarlarını aşan sözde evrensellik, tikel bir parti içinde kendisiyle karşı karşıya gelir —*bu* "çelişki"dir.

The Great Dictator'un (Büyük Diktatör) jeneriğinin sonunda Chaplin, diegetik gerçeklik ile okunan "hakiki" gerçeklik (herhangi bir benzerlik, sadece rastlantısaldır") arasındaki ilişkiyle ilgili standart feragati tekrarlar: "Diktatör Hynkel ile Yahudi berber arasındaki herhangi bir benzerlik, bütünüyle rastlantısaldır." *The Great Dictator*, önünde sonunda bu rastlantısal *özdeşlik* ile ilgili bir filmdir: Hynkel-Hitler, her tarafa yayılan bu ses, yoksul Yahudi berberin "karşıt belirlenimi"dir, onun gölgeli ciftidir. Berber, kendi sesinin yankılarından eziyet çekiyormuş gibi, bizzat kendi gölgesinden kaçıyormuş gibi sokaktan aşağı koşarken, Hynkel'in saldırgan anti-semitik konuşmasının megafonlardan yayıldığı getto sahnesini anımsamak yeter. Orada, ilk bakışta görünenden daha derin bir içgörü vardır: *The Great Dictator*'daki Yahudi berber, öncelikle bir Yahudi

olarak değil, "siyasal kargaşaların dışında mütevazi, sakin günlük yaşamını yaşamak isteyen küçük bir adam" örneği olarak betimlenir; oysa Nazizm, alışılmış dünyası tren raylarına fırlatılıp atıldığında infilak eden bu "küçük adam"ın öfkeden kudurmuş tersidir. Filmin ideolojik evreninde, aynı paradoksal eşitlik, başka bir örtük karşıtların özdeşliğinde eklemlenir: Avusturya = Almanya. Filmdeki hangi ülke kurban rolünün yanı sıra aynı zamanda "Tomania"nın pastoral karşılığı rolünü oynar? Aynı zamanda büyük bir aile gibi bir arada yaşayan masum mutlu insanların şarap üreten küçük ülkesi "Austerlic"-Avusturya'yı da cisimleştiren Almanya'dır. Kısaca, "insan yüzlü bir faşizm"in ülkesidir.[17] Aynı müziğin (Wagner'in *Lohengrin* Prelüdü) hem berberin son konuşmasına hem de Hynkel'in ünlü küre-balonla oynamasına eşlik etmesi olgusu, bu nedenle, umulmadık bir uğursuzluk boyutu kazanır: Sonunda berberin sevgi ve barış ihtiyacı ile ilgili sözleri, bizzat Hitler-Hynkel'in duygusal *küçük burjuva* ruh haliyle söyleyeceği şeye kusursuz bir şekilde uygun düşer.

Biçim/Öz, Biçim/Madde, Biçim/İçerik

Bir savda zeminimizi yitirmeye başladığımızda, son başvurduğumuz çare, çoğunlukla "söylenmiş olanlara karşın, şeylerin, öz olarak onları olduklarını düşündüğümüz şey oldukları"nda ısrar etmektir. Dolaysızlığı içinde özden söz ederken Hegel'in kafasındaki kesinlikle budur: Burada öz, dışsal biçime aldırmadan varlığını sürdüren dolaysız içten hissedişi, "şeylerin özü"nü anlatır. "Bir leopar, benekklerini değiştiremez" özdeyişiyle en iyi örneklenen bir tutum türünden örnekler, siyasette de bolca vardır. Doğu'daki eski komünistlere bilinen sağcı yaklaşımı anımsamak yeter: Fiilen ne yaptıkları ne olursa olsun, demokratik "biçim"leri bizi aldatmamalıdır, demokratik olan salt biçimdir; "öz olarak" hep aynı totaliterler olarak kalırlar vb.[18] Dışsal biçim değişikliklerine karşın inatla vazgeçilmeyen böylesi bir "içsel öz" mantığının yakın zaman bir örneği de, 1985'te Gorbaçov'a güvensizlik yargısıydı: Hiçbir şey değişmeyecek; Gorbaçov, sıradan katı komünistlerden daha da tehlikelidir; çünkü sistemi radikal bir şekilde değiştirmek amacıyla değil, onu daha da sağlamlaştırmak amacıyla totaliter sisteme altatıcı "açik," "demokratik" bir görüntü veriyor. Burada

belirtilmesi gereken Hegelci nokta şudur: Bu ifade doğru olabilir: Çok olasıdır ki, Gorbaçov "gerçekten" sadece var olan sistemi iyileştirmek istedi; ne var ki, niyetine karşın hareketi, sistemi baştan aşağıya dönüştüren bir süreci başlattı. "Hakikat", sadece kuşkucu Gorbaçov eleştirmenlerinin olduğunu kabul ettikleri şeyde değil, Gorbaçov'un kendisinin de olduğunu kabul ettiği salt bir dışsal biçimdedir de.

Böyle kavranan "öz" sadece dışsal biçim içinde ifade edilişinin, tezahür edişinin ayırdına varılmasıyla yeterliliği ölçülebilen boş bir belirlenim olarak kalır. Böylece, ilişkinin tersine çevrildiği sonraki "biçim/madde" çiftine ulaşırız. Biçim, arkasında gizli bir "gerçek öz" aranması gereken edilgen bir ifade-sonuç olmayı bırakıp, aksi takdirde edilgen-biçimsiz olan maddeye tikel bir belirlenim bahşederek ona bireysellik veren aracı olur. Başka bir ifadeyle, özün bünüyle belirlenmişliğinin nasıl kendi biçiminde saklı olduğunun farkına vardığımız an, biçiminden soyutlanmış olarak kavranan öz, biçimin biçimsiz bir temeline, yani *maddeye* dönüşür. Hegel'in veciz bir şekilde belirttiği gibi: Belirlenim anı ve dolayısıyla tözün ayrı düşme anı, ayrık olarak doğrulanır; bir şey söz konusu olduğu yerde, "madde" edilgen töz anıdır (tözsel temel zemini); oysa "biçim" onun özgül belirlenimini veren şeydir, bu şeyi ne ise o yapandır.

Bu görünüşte düpedüz karşıtlığı engelleyen diyalektik, herhangi bir biçimden yoksun "arı" maddeyle hiçbir zaman karşılaşmamamız olgusuyla sınırlı değildir (çömleğin yapıldığı balçık, balçığı bir biçim için —örneğin, iğne için değil çömlek için— uygun hale getiren özelliklere zaten sahip olmalıdır); dolayısıyla "arı" biçimsiz madde karşıtına, somut, pozitif, tözsel ve tabii ki tersi herhangi bir belirlenimin boş bir biçim-alabilir yokluğuna geçer. Fakat burada Hegel'in düşündüğü şey daha köklü bir şeydir: Hem evrenselleşme hem bireyleşme ilkesini anlatan biçim nosyonunun asli çelişkisi. Biçim, biçimsiz bir maddeden tikel, belirli bir şey yapan şeydir (diyelim, balçıktan bir kupa yapan); fakat aynı zamanda farklı şeylere ortak soyut Evrensel'dir de (kağıt kupalar, cam kupalar, çini kupalar ve metal kupalar, ortak *biçimleri* bakımından hepsi de "kupa"dırlar). Bu kilitlenmeden çıkışın tek yolu, maddeyi edilgen-biçimsiz bir şey olarak değil, kendi içinde asli olarak var olan bir yapıya zaten sahip bir şey olarak, yani karşıt biçimde duran ve aynı zamanda kendi *içeriğiyle* de süslenen bir şey olarak kavramaktır.

Fakat başlangıçtaki soyut içsel öz ve dışsal olarak dayatılmış biçim karşı-konumuna dönmekten sakınmak için, içerik/biçim ikilisinin (ya da daha doğrusu, genel olarak içerik), *biçimin kendisiyle ilişkilendiği totolojik ilişkinin diğer adı olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir*. Peki, *maddeyi biçimlendiren* "içerik" değilse nedir? O halde "biçim" bir içeriğin madde olarak fiilileşmesi, gerçekleşmesi olarak tanımlanabilir: "Aynı içerik" —örneğin, Sezar'ın öldürülmesinin öyküsü— Plutarch'ın tarih kayıtlarından, Shakespeare'in oyunlarına ve Hollywood filmlerine kadar farklı biçimlerde anlatılabilir. Almaşık olarak, farklı içerikler çokluğunu birleştiren evrensellik olarak da tanımlanabilir biçim (örneğin klasik polisiye roman biçimi, Agatha Christie, E. S. Gordner vb. kadar birbirinden farklı yazarların eserlerini ortak bir damga altında toplayan kodlanmış tür kurallarının iskeleti olarak işlev görür). Başka bir ifadeyle ve madde biçimin soyut Ötekisinin yerine geçtiği sürece, "içerik" maddenin biçimle dolayımlanma yoludur ve tersinden, "biçim" içeriğin maddede kendi ifadesini bulma yoludur. Her iki durumda da, madde/biçim ilişkisinin tersine içerik/biçim ilişkisi *totolojiktir*: "İçerik," karşıt belirlenimi içinde kendi başına biçimdir.

Öz/biçimden içerik/biçime bu hareketin bütünselliğine bakılınca, bunun mantığının nosyon, yargı ve tasım üçlemesini nasıl dillendirdiğini algılamak kolaydır. Öz/biçim çifti nosyon düzleminde kalır; yani öz, nosyonun, bir kendiliğin tözsel belirleniminin basit kendindesidir. Sonraki adım, harfi harfine *Ur-Teilung*'u, "orjinal bölünme" olarak yargıyı, özün olduğu gibi "doğrulanan", dışsallık tarzında, yani dışsal, birbirine ilgisiz olarak açıklanan iki yapıcı anına —töz anı (temel olarak madde) ve belirlenim anı (biçim)— ayrılmasını getirir. Bir temel, kendisine bir biçim yüklendiğinde belirlenim kazanır. Üçüncü adım, nihayet, dolayımlamanın üç parçalı yapısını, orta terimi olarak biçimle birlikte tasımın ayırt edici işaretini görünür kılar.

Biçimsel, Gerçek, Tam Zemin

Hegel'in *Logic*'indeki görünüşte mütevazi bu alt bölmenin "yenilikçi" boyutlarıyla ilgili olarak neredeyse gizemli bir şey var; sanki ancak felsefe tarihini bilirsek ve özellikle, Althusser de dahil, sonraki 150 yılın önemli Hegel-eleştirilerinin tarihini bilirsek onu gerçekten kav-

rayabilirmişiz gibi. Başka şeyler yanında, bu alt bölümleme hem genç Marx'ın Hegel eleştirisini hem de Althusser'in sözde Hegelci "belirtici nedensellik" nosyonuna alternatif olarak geliştirdiği üst-belirlenim kavramını önceler.

Biçimsel zemin, "hakiki öz"e dolaysız gönderme totolojik hareketini tekrarlar: Görüngüye açıklanması gereken yeni bir içerik eklemez; bulunmuş ampirik içeriği zemin biçimine tercüme eder, değiştirir. Bu süreci kavramak için, sadece semptomlarımızı betimlediklerinde doktorların bazen gösterdiği tepkiyi anımsamak gerekir: "İşte, açıkça bir vakası" Bundan sonrası, ek hiçbir yeni bilgi vermeden şikayetlerimizin içeriğini tıp diline tercüme eden uzun ve anlaşılmaz Latince terimlerdir. Bizzat psikoanalitik teori ölüm dürtüsü nosyonunu kullanma şekliyle, Hegel'in "biçimsel zemin"le kast ettiği şeyin en açık örneklerinden birini sunar. "Olumsuz sağaltımcı tepki"yi (daha genelde saldırganlık, yıkıcı öfke, savaş vb. görüngüler) *Todestrieb*'i yardıma çağırarak açıklamak, aynı ampirik içeriğe evrensel yasa biçimini veren totolojik bir harekettir: İnsanlar ölüm dürtüsü tarafından buna itildikleri için birbirini öldürür. Hegel'in buradaki öncelikli hedefi, Newtoncu fiziğin basitleştirilmiş belli bir versiyonudur: Bu taş ağırdır —niçin? Yerçekimi kuvveti nedeniyle vb. Fakat Hegel'in biçimsel zemin üzerine yorumlarında çokça rastlanan küçümsemeler, zeminin biçiminde basitçe rastlanan olumsal içeriği değiştirme biçimsel hareketinin zorunlu, yapıcı işlevi açısından pozitif yanını görmemizi engellememelidir. Bu hareketin totolojik içi boşluğunu alaya almak kolaydır; fakat Hegel'in esas konusu başka yerdedir: Tam da biçimsel niteliği yoluyla bu hareket, gerçek zemin arayışını olanaklı kılar. Üretim sürecinin sermaye kapsamına biçimsel alınmasının üretimin sermayenin gereklerine uygun maddi örgütlenmesine öngeldiği (önce geldiği ve yolunu açtığı) Marx'ın *Kapital*'inde olduğu gibi, içi boş hareket olarak biçimsel nedensellik içeriğin çözümlenmesine alan açar. (Yani, önce üretimin kapitalizm öncesi maddi örgütlenmesi —bireysel artizanlar vb.— biçimsel olarak sermaye kapsamına alınır [örneğin, kapitalist artizana hammadde sağlar, vb.]; sonra üretim, tedrici olarak, doğrudan kapitalist tarafından yönetilen kolektif bir imalat süreci biçiminde maddi olarak yeniden yapılandırılır).

Hegel, pozitif içeriğin bir görüntüsünü yaratmak ve hakiki doğasını

açığa çıkarmak için böylesi totolojik açıklamaların zeminin içi boş biçimini yeni, özel türden bir fiili ampirik içerik olarak kavranan düşsel, imgesel bir içerikle nasıl tekrar doldurduğunu da gösterir: Böylece, içi boş düşünce belirlenimlerinin pozitif, belirli içerik biçimini aldığı eter, magnetizm, flojiston* ve bunlara benzer diğer gizemli "doğal güçler"e ulaşırız. Kısaca, düşünce belirlenimlerinin karşıtları kılığında, yani pozitif ampirik nesneler kılığında ortaya çıktığı "baş aşağı çevrilmiş" bir dünyaya ulaşırız. (Bizzat felsefedeki bir örnek, elbette, Descartes'ın beden ile ruhu birbirine bağlayan bağı beyin epifizine yerleştirmesidir: Bu epifiz, Descartes'ın düşünme dolayımını *kavramsal olarak kavrayamaması* ve insandaki tözü genişletmesi olgusunun yarı-ampirik bir olumlanmasından başka bir şey değildir). Hegel için "baş aşağı çevrilmiş" dünya, fiili, ampirik dünyanın, üstün-duyarlı düşünceler krallığının ötesinde önvarsaymaya dayanır. Dahası, bu üstün duyarlı düşüncelerin kendilerinin tekrar duyarlı biçim aldıkları bir tür ikili tersine çevrilmeyle, tam da duyarlı dünya yeniden ikilenir: Sanki sıradan duyarlı dünyamızın yanında başka bir "tinsel maddilik" dünyası var gibidir. Hegel'in böylesi değerlendirmeleri niçin ilginçtir? Feuerbach, genç Marx ve Althusser'in "kurgusal idealizmin eleştirisi" olarak ilan ettikleri motifi: kurgusal idealizmin gizli yüzünün ve "hakikati"nin pozitivizm, olumsal ampirik içeriğe bir teslimiyet olduğu eleştirisi, yani idealizmin basitçe orada bulunan ampirik içeriğe sadece kurgusal biçim verdiği eliştirisi.[19]

Öznenin arı bir kavramsal ilişkiyi düşünememesini olumlayan yarı-ampirik bir nesnenin ileri bir örneğini, *Opus Posthumum*'unda eter hipotezini öneren Kant verir.[20] Eğer uzay doluysa, diye akıl yürütüyor Kant, uzaydaki bir yerden diğerine hareket, "bütün yerler zaten kaplanmış" olduğu için olanaksızdır. Ne var ki, eğer uzay boşsa, arı boşlukla hiçbir kuvvet aktarılamayacağı için, uzayla birbirinden ayrılan iki beden arasında hiçbir bağlantı, hiçbir etkileşim gerçekleşmez. Bu paradokstan Kant, pratikte hipostatik olarak, uzayın kendisi olan, uzayı sürekli dolduran ve bu haliyle uzaydaki diğer bütün "sıradan" pozitif kuvvetlerin ve/veya nesnelerin etkileşiminin aracı olan her zaman mevcut bir öge olarak kavranan uzayla aynı olan her tarafa hakim, her tarafa nüfuz eden dünya-madde olarak "eter" tarafından sürdürülürse ancak uzayın

---

* Bütün maddelerde bulunduğu ve maddeden ayrılmasıyla yanma olayına yol açtığı sanılan özel akışkan —çv.

olanaklı olacağı sonucunu çıkarır. "Baş aşağı dünya" ile ilgili olarak Hegel'in kafasında bulunan şey budur: Kant, kendi karşıtı olan, yani bütünüyle saydam, homojen ve sürekli olan —eterik-maddi bir Öte olarak üstün duyarlı nosyonlarıyla ilkel dinlere benzer— bir "madde" varsayarak, içi boş uzay ile onu dolduran nesneler karşıtlığını çözer. (Elbette, Newton sonrası homojen olmayan uzay nosyonu kabul edilir edilmez, bu hipoteze duyulan gereksinim ortadan kalkar).[21]

Bundan sonra, biçimsel zemini gerçek zemin izler: Zemin ile zeminli arasındaki fark, arı biçimsel olmaktan çıkar. Bizzat içerikteki yerinden çıkarılmıştır ve iki bileşeni arasındaki ayrım olarak kavranır; tam da açıklanacak görüngünün içeriğinde bir an yalıtılmalı ve "zeminli" olan şey olarak görünen bütün diğer anların zemini olarak kavranmalıdır. Örneğin geleneksel Marksizmde, "ekonomik temel" (yani, üretim sürecinin yapısı), ünlü "son kerte" sıkıntılarına karşın, diğer bütün anları (siyasal ve ideolojik üstyapı) belirleyen andır. Kuşkusuz burada hemen şu soru gündeme gelir: Neden *bu* an da, başka biri değil? Bu demektir ki, bir anı bütünden yalıtıp onu kendi "zemin"i olarak kavrar kavramaz, bizzat zeminin kendisinin içinde zemin olarak işlev gördüğü ilişkiler toplamı tarafından belirlenme şeklini hesaba katmalıyız: "Zemin," ancak kesinkes tanımlanmış koşullar ağı içinde zemin olma işlevini yerine getirebilir. Kısaca, ancak zemin ile zeminli arasındaki ilişkiler ağının tamamını ayrıntılı bir şekilde çözümleyerek "Niçin *bu* an da başka biri değil?" sorusuna yanıt verebiliriz. Ve bu, tam da bu ağ ögesinin zemin rolünü oynamasının nedenini açıklar; zira, böylece yapılıp bitirilen şey, zemini tamamlamak için bir sonraki, sonal, zemin kipliğine atılan adımdır. Hegel'in icraatının kesin doğasını kavramak önemlidir: Bizzat zeminin kendisine zeminlik yapacak başka bir, hatta "daha derin" bir üstün-Zemin öne sürmez; basitçe zeminli içerikle ilişkilerinin toplamı içinde zemini zeminlendirir. Bu kesin anlamında tam zemin, biçimsel zemin ile gerçek zeminin birliğidir: Yerinde duran içerikle zemin ilişkisi tekrardan zeminlenen, gerçek zemindir. Fakat neyin içinde zeminlenir? *Kendi içinde; yani, zeminlenenle ilişkilerinin toplamı içinde.* Zemin, zeminleneni zeminler; fakat zeminleme rolünün kendisi, zeminin zeminlenenle ilişkisi içinde zeminlenmelidir. Böylece, yeni totolojiye (biçimsel zemin anı) ulaşırız; fakat biçimsel zemin örneğinde olduğu gibi içi boş bir totolojiye değil. Şimdi totoloji, tam da yukarda sözü edilen Hegelci anlamda çelişki anını içerir. Kendi "karşıt belirlenimi"yle Bütünün özdeşliğini anlatır:

Bir Bütün anınının —gerçek zemin— bizzat Bütünün kendisiyle özdeşliği.

Reading Capital'de[22] Louis Althusser, yeni bir nedensellik kavramıyla, "üst-belirlenim" kavramıyla Marksizmin epistemolojik kopuşunu aydınlatmaya çalıştı. Karşıt bir belirlenimi öne çıkarmaktan çok, tam da belirleyen anın, içinde belirleme rolünü oynadığı ilişkiler ağı toplamı tarafından üst-belirlendiğini savundu. Althusser, bu nedensellik nosyonunu hem mekanik geçişli nedensellik nosyonunun (Klasik, Einsteinci fiziğin paradigmatik örneğini oluşturduğu doğrusal neden-sonuç zinciri) hem de anlamlı nedenselliğin (görüntü biçimlerinin çokluğu içinde kendini ifade eden içsel öz) karşısına koydu. "Anlamlı nedensellik", elbette, felsefesinde aynı tinsel özün —*Zeitgeist*— anlatıldığına göre toplumun farklı düzlemlerinde, örneğin dinde Protestanizm, siyasette sivil toplumun ortaçağ korporatizminin zincirlerinden özgürleşmesi, hukukta özel mülkiyet kuralı ve bunun taşıyıcısı özgür bireylerin ortaya çıkışı olarak kendisini ifade ettiği Hegel'i hedefler. Bu anlamlı-geçişli-aşırıbelirlenimli nedensellik üçlemesi, Lacancı İmgesel-Gerçek-Simgesel üçlemesiyle paralellik gösterir. Anlamlı nedensellik, İmgesel düzlemine aittir; maddi içeriğin farklı düzlemlerinde iz bırakan özdeş bir imagonun mantığını anlatır. Üst-belirlenim simgesel bir bütünlüğü ima eder; çünkü zeminin zeminlinin bütünselliği tarafından böylesine geriye dönük belirlenimi, ancak simgesel bir evrende olanaklıdır. Nihayet geçişli nedensellik, gerçeğin anlamsız çarpışmalarını anlatır. Bugün ekolojik felaketin ortasında, bu felaketi anlamsız bir gerçek *tusche* olarak kavramamız, yani, ekolojik krizi doğayı acımasızca sömürmemizin bedeli cezanın "derin bir gösterge"si vb. olarak yorumlayanların yaptığı gibi, "şeylerdeki anlamları okuma"mamız özellikle önemlidir. (Ruhun içsel dünyası ile "Yeni Çağ bilinci" —"anlamlı nedensellik"in yeni bir yükselişinin örneği— içinde yeniden biçimlendirilen dışsal evren dünyası arasındaki türdeşlik üzerine teorileri anımsamak yeter).

Şimdi, Hegel'in "anlamlı nedensellik"ine Althusserci eleştirel katkının hedefi kaçırdığı açık olmalı: Hegel'in kendisi, Althusser'in eleştirisinin kavramsal çerçevesini, peşinen açıklamıştır. Her biri anlamlı, geçişli ve üstbelirlenimli nedensellik üçlemesine kusursuz bir şekilde uygun düşen biçimsel, gerçek ve tam zemin üçlemesi veriliyken, bu durum özellikle açıktır. Zira, "tam zemin", belirleyen kertenin kendisinin içinde kendi belirleme rolünü yerine getirdiği ilişkiler ağı tarafından

(üst)belirlendiği "karmaşık bir yapı"nın adı değil de nedir?[23] *Hegel ou Spinoza*'da[24] Pierre Macherey, Spinoza'nın felsefesinin bir Hegel eleştirisi olarak okunması gerektiğini savunur —sanki Spinoza Hegel'i okumuş ve Hegel'in "Spinozacılık" eleştirisine yanıt verebilir durumdaymış gibi. Aynı şey, Althusser'le ilişkisinde Hegel için de söylenebilir: Hegel, Althusserci "Hegelcilik" (Althusser'in sunduğu) eleştirisinin konturlarını peşinen çizer. Dahası Hegel, Althusser'de kaçırılan ögeyi (üst-belirlenim nosyonuyla düşünmesini engelleyen ögeyi), yani adlandırıp çağırmanın sonucu olarak —yani, üstü çizili S olarak özne; "içi boş", sürgülü özne olarak— imgesel (yanlış) tanımaya indirgenemeyen öznellik ögesini geliştirir.

"Kendinde"den "Kendi-için"e

Bu noktada durup, aynı matriksi *Logic*'in ikinci kısmının son bölümüne kadar uzatmaktan vazgeçelim. Öz mantığının tamamındaki temel uzlaşmazlığın *zemin* ile *koşullar* arasındaki uzlaşmazlık, yani bir şeyin içsel özü ("hakiki doğa"sı) ile bu özün gerçekleşmesini olanaklı kılan dışsal koşullar arasındaki uzlaşmazlık olduğunu — yani, bu iki boyut arasında ortak bir ölçüye ulaşmanın, onları "daha yüksek düzende bir sentez"de koordine etmenin olanaksızlığı olduğunu— söylemek yeterlidir. (Ancak *Logic*'in üçüncü kısmında, Nosyonun "öznel mantığı"yla bu ölçülemezlik aşılır). Orada, doğrulama ile dışsal derin düşünce seçeneklerine dayanılır: İnsanlar içinde yaşadıkları dünyayı özerk bir şekilde kendilerinden mi yaratırlar, yoksa faaliyetleri mi dışsal koşullardan kaynaklanır? Felsefi sağduyu, "uygun bir ölçü" uzlaşmasını dayatırdı; doğrudur, tercih olanağımız var, zira özgür bir şekilde tasarladığımız projelerimizi gerçekleştirebiliriz. Fakat bu kabul, sadece gelenek çerçevesinde, yani tercih alanımıza sınır koyan devralınan koşullar çerçevesinde olabilir. Ya da, "Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire"inde Marx'ın belirttiği gibi: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, fakat bunu keyiflerine göre yapmazlar; kendilerinin tercih ettiği koşullarda değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, verili ve geçmişten aktarılan koşullar altında yaparlar."[25]

Yine de Hegel'in uzak durduğu tam da böyle bir "diyalektik sentez"dir. Zira, savının ana noktası iki yan arasına bir çizgi çekme ola-

nağımızın olmadığı konusudur: Her içsel potansiyel dışsal bir koşula tercüme edilebilir (biçimi değiştirilebilir) ve tersi. Kısaca, Hegel'in burada yaptığı şey, çok kesin bir şeydir: *İki yanın arasına eşitlik işareti koyarak*, bir şeyin içsel potansiyelleri ile bu potansiyellerin gerçekleşmesini olanak(sız)lı kılan dışsal koşullar arasındaki ilişkiye dair alışılmış nosyonu zayıflatır. Sonuçları görünenden daha köklüdür. Herşeyden önce, *kendinde/kendi için* ikilisinde örneklendiği gibi, Hegel'in felsefesinin anti-evrimci niteliğini derinden ilgilendirir. Bu ikili, çoğunlukla Hegel'in evrimci ilerlemeye ("kendinde"den "kendi için"e gelişme) inandığının en ileri kanıtı olarak ele alınır; fakat daha yakın bir bakış bu Evrim hayaletini ortadan kaldırır. Zira "kendinde", "kendisi için"e karşıtlığı içinde, aynı anda şu anlamlara gelir: (i) Bir potansiyelin kendisini içselleştirip gerçekleştirdiği fiililiğe karşıt, bir iç olabilirlik olarak sadece potansiyel olarak var olan şey *ve* (ii) öznel dolayıma karşıt olan, henüz içselleştirilmeyen, bilinçli kılınmayan dışsal, dolayımsız, "ham" nesnellik anlamında fiililiğin kendisi. Bu anlamda "kendinde", kendi Nosyonuna ulaşmadığı sürece fiililiktir.

Bu iki yanın eşzamanlı okunması, nesnenin içsel potansiyelinin tedrici bir gerçeklenmesi olarak, kendiliğinden öz-gelişimi olarak alışılmış diyalektik ilerleme düşüncesini zayıflatır. Hegel burada, oldukça açıksözlü ve anlaşılırdır: Bir nesnenin öz-gelişiminin içsel potansiyelleri ile dışsal bir kuvvet tarafından buna uygulanan baskı, *kesinlikle bağlaşıktırlar*; aynı kavuşumun iki parçasını oluştururlar. Başka bir ifadeyle, nesnenin potansiyelliği, farklı güçlerin baskısı biçiminde, kendi dışsal fiililiğinde bulunmalıdır. Örneğin (örnek bizzat Hegel'indir) eğitim sürecinin başındaki bir öğrencinin, potansiyel olarak bilen, kendi gelişim seyri içinde kendi yaratıcı potansiyellerini gerçekleştirecek biri olduğunu söylemek, bu içsel potansiyellerin ta başından itibaren, kendi öğrencisine baskı uygulayan Hocanın otoritesi olarak dışsal fiililikte var olması gerektiğini söylemekle *aynı şeydir*. Bugün buna, devrimci özne olarak işçi sınıfının hazin-ünlü durumu da eklenebilir: İşçi sınıfının "kendinde", potansiyel olarak devrimci bir özne olduğunu onaylamak, devrimci misyonu peşinen bilen ve bu nedenle, işçi sınıfını kendi potansiyelini gerçekleştirmeye yönlendirerek ona baskı uygulayan Parti'de bu potansiyelin zaten fiilileşmiş olması gerektiğini iddia etmekle aynı şeydir. Böylece Partinin "öncü rolü", yani işçi sınıfını onun po-

tansiyeline uygun olarak "eğitmc", bu sınıfa tarihsel misyonunu "aşılama", vb. hakkı meşrulaşır.

Şimdi, Hegel'in kendindenin kendi içine ilerlemeci gelişimi evrimci nosyonundan niçin olabildiğince uzak olduğunu anlayabilirz: "Kendinde" kategorisi, kesinlikle "bizim için"e, yani kendinde-şeye dışsal bir bilinç için'e bağıntılıdır. Bir balçık topağının "kendinde" bir çömlek olduğunu söylemek, çömlek biçimini balçığa dayatacak zanaatçının zihninde o çömleğin zaten var olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu nedenle "uygun koşullar altında öğrenci potansiyellerini gerçekleştirecektir" geçerli söyleyişi aldatıcıdır Örneğin, öğrencinin potansiyelini gerçekleştirme *başarısızlığının* özürü olarak "koşullar uygun olsaydı, gerçekleştirirdi"de ısrar ettiğimiz zaman, Brecht'in Üç Kuruşluk Opera'daki ünlü sözleri ölçüsünde hata işlemiş oluruz: "Koşullar böyle olmasaydı, bu kadar zalim olmak yerine iyi insanlar olurduk." O halde Hegel için dışsal koşullar, içsel potansiyelleri gerçekleştirmenin bir engeli değil, aksine *tam da bu içsel potansiyellerin hakiki doğasının içinde sınanacağı alanlardır.* Peki, bu potansiyeller hakiki potansiyeller midirler, yoksa olabileceklerle ilgili boş yanılsamalar mıdırlar? Ya da Spinoza'nın terimleriyle belirtmek gerekirse, "doğrulayan derin düşünme" şeyleri ebedi özlerinde oldukları gibi, *sub specie aeternitatis*, gözlemler; oysa "dışsal derin düşünce", bir dizi olumsal dış koşullara bağımlılıkları içinde, *sub specie durationis*, şeyleri gözlemler. Burada her şey Hegel'in "dışsal derin düşünce"nin üstesinden *nasıl* geldiğine bağlıdır. Amacı olumsal koşulların dışsallığını içsel öz-zeminin ("Hegel'in idealizmi"nin bilinen nosyonu) kendi kendini dolayımlamasına indirgemek olsaydı, o zaman Hegel'in felsefesi, gerçekten de sadece "dinamikleştirilmiş bir Spinozacılık" olurdu. Peki Hegel fiilen ne yapar?

Bu soruna Lacan üzerinden yaklaşalım: Kırkların sonu ile ellilerin başında Lacan'ın bir Hegelci olduğunu hangi anlamda savunabiliriz? Lacan'ın Hegelcilik'i konusunda açık bir fikir edinmek için, psikoanalitik sağaltımda psikoanalistin "edilgenlik"ini nasıl kavradığına yakından bakmak yeter. "Fiili olan rasyonel olduğu" için, psikoanalist kendi yorumlarını analizanda dayatmamalıdır; yapması gereken tek şey, analizand kendi konuşmasının noktalamasıyla kendi gerçeğine varmasının yolunu tamizlemektir. "Aklın kurnazlığı"ndan söz ederken Hegel'in dü-

şündüğü budur: Psikoanalist, analizandı doğrudan "şeylerin hakiki yapısı"yla karşı karşıya getirerek değil, ona bir özür işlevi gören bütün engelleri ortadan kaldırma kudreti vererek ve dolayısıyla, onu "gerçekten hangi kumaştan yapıldığını" anlamaya zorlayarak analizandın kendi kendini aldatmasını, kendi "Güzel Ruh" davranışını zayıflatmaya çalışır. Tamı tamına bu anlamda "fiili olan rasyoneldir." Bizim —yani Hegelci felsefecilerin— fiili olanın rasyonelliğine inancımız, fiililiğin öznenin iddialarının makullüğünü sınayan tek zemin olması anlamındadır. Ya da biraz farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, özne, başarısızlığının suçlusu sayılabilen dışsal engellerden yoksun olduğu an, onun öznel konumu asli gayri-sahiciliğinin üzerine çöker. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, bir tür alaylı Heideggercilik'tir: Nesne kendi başına tutarsız olduğuna göre, nesnenin tutarlılık görüntüsünü sürdürmesine olanak veren şey, tam da iddiaya göre içsel potansiyellerini zapteden dışsal set olduğuna göre, o zaman onu yok etmenin, çöküşüne neden olmanın en etkili yolu, kesinlikle egemenlik iddialarından vazgeçmek, bütün engelleri kaldırıp "olmasına izin vermek"tir, yani potansiyellerinin özgür gelişimi için alanı açık bırakmaktır.[26]

Bununla birlikte, Hegelci "aklın kurnazlığı" nosyonu, Kant-öncesi rasyonalist metafiziğe bir "geri dönüş"ü gerektirmez mi? Kant'ın Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını eleştirisini, Hegel'in bunu yeniden doğrulamasının karşısına koymak ve Hegel'in bu yeniden doğrulamasını onun klasik metafizik alanına geri dönüşünün en iyi kanıtı olarak aktarmak felsefi bir klişedir; fakat öykü bir bakıma buna benzer. Kant, varoluşun bir yüklem olmadığını gösterir; çünkü yüklemler (bir şeyin nosyonal içeriğini tanımlayan) düzeyinde gerçek 100 dolar ile 100 dolar nosyonu arasında mutlak hiçbir fark yoktur ve *mutatis mutandis*, aynı şey Tanrı nosyonu için de geçerlidir. Dahası, Kant'ın tutumunda, simgesele göndermeyle Lacancı gerçeğin ayrıksılığının bir tür işareti bile görülebilir: Varoluş, nosyonal-simgesel belirlenimler ağına indirgenemez olduğu ölçüde gerçektir. Yine de, bu klişe bütünüyle reddedilmelidir.

Kant'ın fiili muhakeme çizgisi çok daha rafinedir. İki temel adımla başlar.[27] İlk önce, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtında gizli bir koşul-cümleciğinin bulunduğunu gösterir. Doğrudur; Tanrı, varloluşu

kendi nosyonunda ima edilen bir varlığı ifade eder; fakat yine de, böyle bir varlığın var olduğunu varsaymalıyız (yani, ontolojik kanıtın fiilen gösterdiği tek şey, Tanrı var*sa*, zorunlu olarak var olduğudur); bu nedenle, nosyonu varoluşu gerektirmeyen bir varlığın bulunma olasılığı yerinde durur. Bir ateist, Tanrı'nın varoluşuna *karşı* bir sav olacak bir Tanrı'nın doğası nosyonunu aktarabilir: Tam da nosyonu varoluşu gerektiren bir varlık tutarlı bir şekilde tasarlanamayacağı için Tanrı yoktur. Burada Kant'ın ikinci adımı aynı noktayı amaçlar: "Varoluş" teriminin tek meşru kullanımı, olası deneyim nesnelerinin görüngüsel gerçekliğini anlatmak içindir; fakat yine de, *Akıl ile Sezi arasındaki fark gerçekliğin oluşturucusudur.* Başka bir ifadeyle, bir şeyin temsili, sezinin verdiği olumsal, ampirik içerik tarafından doldurulduğu ölçüde, yani özne edilgen bir şekilde duyulardan etkilendiği ölçüde, özne bir şeyin "gerçeklikte var olduğunu" kabul eder. Varoluş bir yüklem değildir, yani bir nesnenin nosyonunun parçası değildir; çünkü nosyondan fiili varoluşa geçmek için, edilgen sezi ögesi eklenmelidir. Bu nedenle, "zorunlu varoluş" nosyonu kendi içinde çelişkilidir; *her varoluş tanımı gereği, olumsaldır.*[28]

Peki Hegel'in bütün bunlara yanıtı nedir? Hegel, hiçbir şekilde geleneksel metafiziğe geri dönmez. Aksine, bizzat Kant'ın açtığı ufuk içinde Kant'ın yanlışlığını kanıtlar. Deyim uygunsa, soruna karşıt uçtan yaklaşır: Önce, "nosyon-a-gelme [*zum-Begriff-kommen*]"nin, söz konusu nesnenin varoluşunu nasıl etkilediğini ve daha da önemlisi, bir şey "kendi nosyonuna ulaştı"ğında, bunun kendi varoluşu üzerinde hangi etkiye sahip olduğunu sorarak başlar. Bu soruyu açıklamak için Lacan'ın Marksizm'in bir "dünya görüşü" olmadığına dair tezini[29] doğrulayan bir örneği anımsayalım; yani proletaryanın kendi tarihsel rolünün *bilgisini* tamamlamayla fiili bir devrimci özne olduğu düşüncesi.[30] Tarihsel materyalizm, tarihsel gelişimin nötür bir "nesnel bilgi"si değildir; çünkü tarihsel bir öznenin öz-bilgisinin bir hareketidir —genel olarak, proletaryanın öznel konumunu ima eden bir hareket. Başka bir ifadeyle, tarihsel materyalizme uygun "bilgi" kendi kendine göndermelidir; kendi "nesne"sini değiştirir. Gerçekten, ancak bilginin hareketi yoluyladır ki, nesne gerçekte ne ise o olur. Bu nedenle, "sınıf bilinci"nin doğuşu, kendi "nesne"sini (proletarya) fiili devrimci bir özneye değiştirerek nesnesinin varoluşu sonucunu doğurur. Psikoanalizle aynı değil mi? Bir semptomun yorumlanması, Simgesel'in Gerçek'e doğrudan bir müdahalesini oluş-

turmaz mı? Semptomun Gerçek'ini sözcüğün nasıl etkileyebildiğinin bir örneğini sunmaz mı? Diğer yanda, Simgesel'in böyle bir etkisi, varoluşu harfi harfine belli bir bilgi-olmayana bağlı olan kendilikleri gerektirmez mi? Zira, bilgi alındığı (yorum yoluyla) an, varoluş dağılır. Burada varoluş bir Şey'in yüklemlerinden biri değildir, Şey'in kendi yüklemleriyle ilişkilenme şeklini, ya da daha doğrusu, Şey'in kendi yüklemleri-özellikleri yoluyla *kendisiyle ilişkilenme* şeklini anlatır.[31] Bir proleter kendi "tarihsel rol"ünün farkında olduğu zaman, *fiili yüklemlerinden hiçbiri değişmez*. Değişen, sadece onun yüklemleriyle ilişkilenme şeklidir ve yüklemlerle ilişkideki bu değişiklik, onların varoluşunu köklü bir şekilde etkiler.

Bu "tarihsel rol"ün farkında olmayı anlatmak için geleneksel Marksizm, Hegelci "kendinde/kendi için" ikilisini kullanır. Kendi "sınıf bilinci"ne ulaşmakla proletarya, "kendinde bir sınıf"tan "kendi için bir sınıf"a değişir. Burada işleyen diyalektik, *başarısız bir karşılaşma* diyalektiğidir: "Kendisi için"e, Nosyona geçiş varoluşun yitirilmesini gerektirir. Bu başarısız karşılaşma, tutkulu bir aşk işinde çok açıktır: Bana ne olduğunun farkında olmadan tutkuya teslim olduğumda aşkın "kendinde"si gerçekleşir; daha sonra, iş anılarımda bittiğinde, *aufgehoben*, "kendisi için" olur —geriye dönük olarak, neye sahip olduğumun, neyi yitirdiğimin farkında olurum. Yitirdiğimin farkında olmam, varlık ile bilginin olanaksız kesişmesi fantazisini doğurur ("Ne kadar mutlu olduğumu keşke bilseydim..."). Peki, Hegelci "kendinde ve kendi için [*An-und-Für-sich*]" gerçekten böyle bir olanaksız kesişme midir, mutlu olduğum ve bunu bildiğim bir anın fantazisi midir? Daha doğrusu, hâlâ "kendisi için"e, yani geçmişte farkında olmadan mutluydum yanılsamasına ait olan "dışsal derin düşünce" yanılsamasının maskesini kaldırmak değil midir? Tamı tamına, "mutluluk"un tanımı gereği, yitirilmesi deneyimiyle nasıl geriye dönük bir şekilde var olur duruma geldiğinin görülmesi değil midir?

E. L. Doctorow'un romanına dayanılarak yapılan *Billy Bathgate* filmiyle de, bu dışsal derin düşünce yanılsaması örneklendirilebilir. Film, esas olarak romanın başarısız bir versiyonudur ve yarattığı izlenim şudur: Gördüğümüz şey, o şeyin çok üstün gerçek kaynağının solgun, çarpılmış yansımasıdır. Ne var ki, filmi gördükten sonra romanı oku-

maya koyulanları hoş olmayan bir sürpriz bekler: Roman, yavan mutlu sona (Billy'nin Dutch Schultz'un gizli servetini cebe indirdiği) çok daha yakındır. Dahası, romanı okumamış izleyicinin sinemaya aktarma sürecinin yoksullaştırıcılığı içinde kaybolmamış fragmanlar olarak gördüğü sayısız ince ayrıntının, fiilen senaryo yazarı tarafından eklendiği anlaşılır. Kısaca, filmin başarısızlığıyla akla getirilen "üstün" roman, filmin dayandığı önceden var olan fiili roman değil, bizzat filmin yarattığı bir ejderhadır.[32]

Zemin versus Koşullar

Bu kavramsal arka plan, zemin ve koşullar kısır döngüsünü yeniden formüle etmemize olarak sağlar. Kategorik zemin ve koşullar-durumlar çiftini akla getiren ırkçılık patlamasıyla ilgili alışılmış açıklama tarzını anımsayalım: Irkçılık (ya da daha genel söylendiği şekliyle "irrasyonel kitle-sadizmi patlaması") saklı bir psişik eğilim olarak, belli koşullar altında öne çıkan bir tür Jungcu arketip olarak düşünülür. Bu bakış açısından ırkçı eğilim, "zemin"dir; mevcut siyasal mücadeleler gerçekleşme "ortamı", koşullarıdır. Ne var ki, zemin olarak kabul edilen şey ile koşul olarak kabul edilen şey, önünde sonunda olumsal ve değişebilirdir; öyle ki, yukarda sözü edilen psikolojist bakış açısının Marksist bir tersine çevrilişine ulaşılıp bugünkü siyasal mücadele, tek gerçek belirleyen zemin olarak düşünülebilir. Örneğin, eski Yugoslavya'daki bugünkü iç savaşta Sırp saldırganlığının "zemin"i, ilkel bir Balkan savaşçılığı arketipinde değil, Komünist-sonrası Sırbistan'daki iktidar mücadelesinde aranır. Gerçekten, sonuç olarak gerçekleşen Sırp kavgacı eğilimlerinin statüsü ve diğer benzer arketipler ("Hırvatların jenosidci karakteri," "Balkanlar'daki yüzyıllık etnik nefret geleneği" vb.), tamı tamına iktidar mücadelesinin içinde gerçeklendiği koşullar/ortamdır. "Kavgacı eğilimler" kendilerini belirleyen zemin olarak son zamanlardaki siyasal mücadele tarafından gölgeli yarı-varoluşlarından çıkarılıp güncelleştirilen bu saklı eğilimlerdir. Bu nedenle, "Yugoslav iç savaşında söz konusu olan, arkaik etnik çatışmalar değildir: Yüzyıllık bu nefretler, son zamanların siyasal mücadelesindeki işlevleri nedeniyle sadece alevlenmiştir" diyen biri bütünüyle haklıdır.[33]

O halde, bu karışıklıktan, zemin ile ortamın bu yer de-

ğiştirebilirliğinden nasıl kaçınacağız? Başka bir örnek alalım: *Rönesans*, yani, 15. yüzyıldaki Ortaçağ yaşam tarzından kopuş üzerinde önemli bir etkide bulunan Antikite'nin yeniden keşfi ("yeniden doğumu"). İlk aleni açıklama, yeni keşfedilen antik geleneğin etkisinin Ortaçağ "paradigma"sının çözülüşüne neden olduğu şeklindedir. Ne var ki, burada hemen bir soru gündeme gelir: Antikite niye tam da o anda etkisini gösterdi de, daha önce ya da daha sonra göstermedi? Kuşkusuz öne çıkan yanıt, Ortaçağ'a ait toplumsal bağların çözülmesi nedeniyle, bizi antikiteye duyarlı kılan yeni bir *"Zeitgeist"*ın ortaya çıktığıdır—antikiteyi pagan bir günah krallığı olarak değil, benimsenecek bir model olarak kavrayabilir duruma gelebileceğimiz şekilde bir şey "bizi" değiştirmiş olmalı. Bunların hepsi çok iyi; fakat hâlâ bir kısır döngüde kilitli kalırız; çünkü bizzat bu yeni *"Zeitgeist"*ın kendisi, tamı tamına klasik mimari ve yontu parçalarının yanı sıra antik metinlerin keşfiyle biçimlendi. Bir bakıma, dışsal ortamda her şey zaten vardı; yeni *"Zeitgeist"*, Rönesans düşüncesinin Ortaçağ zincirlerini kırmasına olanak veren Antikite'nin etkisiyle kendini biçimlendirdi. Fakat yine de, Antikite'nin bu etkisi duyumsanması gerektiği için, yeni *"Zeitgeist"* zaten aktif olmuş olmalı. Bu açmazdan kurtulmanın tek yolu, bu nedenle, belli bir noktada totolojik bir hareketin müdahalesidir: Yeni *"Zeitgeist"*, harfiyen *kendini kendi dışsallığı içinde*, kendi dışsal koşulları içinde (antikitede) *varsayarak* kendisini oluşturmak zorundaydı. Başka bir ifadeyle, yeni *"Zeitgeist"* için, bu dışsal koşulları (antik geleneği) "kendisininki" olarak geriye dönük bir şekilde doğrulamak yeterli değildi; kendisini bu koşulların içinde zaten-var gibi göstermek (farzetmek) zorundaydı. Ya da, açıkça belirtmek gerekirse, *dışsal koşullara (antikiteye) geri dönüş, temele, "kendinde şey"e, zemine geri dönüşle çakışmalıydı*. (Rönesansın kendisini kavrayış şekli tam da budur: Batı uygarlığımızın Grek ve Roma temellerine geri dönüş olarak). Sonuç olarak, içsel bir zeminimiz yoktur, neyin fiilileşeceği dışsal ortama bağlıdır. Dışsal varsayma ilişkisi (zemin koşulları varsayar ve tersi), arı bir totolojik hareket biçiminde, şeyin *kendisini varsayması* yoluyla aşılır. Bu totolojik hareket, tamı tamına yeni bir şey katmaması anlamında "içi boş"tur; sadece, söz konusu şeyin kendi koşullarının içinde *zaten var olduğunu*, yani bu koşullar toplamının şeyin fiililiği olduğunu geriye dönük bir şekilde ortaya çıkarır. İçi boş böyle bir hareket, bize *simgesel* hareketin en temel tanımını verir.

Burada, ulusal özdeşliğin oluşmasında etkili olan "geleneğin yeniden keşfi"nin temel paradoksunu görürüz: Bir ulus, böyle bir totolojik hareketle, yani kendisini kendi geleneği içinde zaten var olarak keşfetme yoluyla, kendi öz-kimlik duygusunu bulur. Sonuç olarak, "ulusal geleneğin yeniden keşfi" mekanizması, koşulların "bizimki" olarak geriye dönük doğrulanması anlamında "ön varsayımların doğrulanması"na indirgenemez. Daha doğrusu mesele şöyledir: Tam da kendi (dışsal) koşullarına geri dönme hareketinde, *(ulusal) şey kendisine geri döner;* koşullara geri dönüş, "gerçek köklerimize geri dönüş" olarak yaşanır.

Şeyin Totolojik 'Kendine Geri Dönüşü'

Şimdi, "fiilen var olan sosyalizm, kendisine post-modern yitik bir nesnenin nostaljik büyüsünü bahşeden bir uzaklık içinde kaybolup gitmiş olmasına karşın, bazılarımız sosyalizmin ne olduğuna dair ünlü şakayı anımsarız: Daha önceki bütün tarihin diyalektik sentezi olan bir toplumsal sistem. Tarih öncesi sınıfsız toplumdan ilkelliği, antikiteden köle emeğini, Ortaçağ feodalizminden kaba hakimiyeti, kapitalizmden sömürüyü ve *sosyalizmden adını* alır. Hegelci "şeyin kendine geri dönüşü" totolojik hareketinin söz konusu ettiği şey budur: Nesnenin tanımlanmasının yanı sıra adı da içerilmelidir. Yani bir nesneyi bileşenlerine ayırdıktan sonra, bu bileşenlerin içinde, bu kalabalığı bir arada tutan ve eşsiz, kendisiyle-özdeş bir şey meydana getiren özgül bir özelliği boşuna ararız. Fakat öz-niteliklerine ve bileşenlerine gelince, bir şey bütünüyle "kendisinin dışı"dır; dışsal koşulları içinde her pozitif özellik, henüz o şey olmayan ortamda zaten vardır. Bu bohçadan eşsiz, kendiyle özdeş bir şey üreten tamamlayıcı operasyon, bu dışsal koşulları şeyin koşulları-parçaları olarak doğrulama ve eş zamanlı olarak, bu koşullar çokluğunu bir arada tutan zeminin varoluşunu ön varsayma arı simgesel, totolojik hareketidir.

Ve Lacancı kartlarımızı masaya koyarsak, bu totolojik "şeyin kendine geri dönüşü" (somut öz-kimlik yapısını öne çıkaran), Lacan'ın *"point de capiton"* olarak, gösterenin gösterilenin "içine düştüğü" (sosyalizm konusunda yukarda sözü edilen ve bizzat adın, anlatılan şeyin bir parçası olarak işlev gördüğü şakada olduğu gibi) "yorganlama noktası" olarak tasarladığı şeydir. Popüler film kültüründen bir örneği anım-

sayalım: Spielberg'in *Jaws*'ındaki katil köpek balığını. Doğrudan köpek balığının ideolojik anlamını araştırmak, yanıltıcı sorulardan başka hiçbir şeyi akla getirmez: Üçüncü Dünya'nın, arketip küçük kasabayla örneklendirilen Amerika'ya tehdidini mi simgeler? Bizzat kapitalizmin sömürücü doğasının simgesi midir (Fidel Castro'nun yorumu)? Günlük yaşamımızın rutinliğini bozma tehdidinde bulunan evcilleştirilmemiş doğayı mı anlatır? Bu çelmelerden sakınmak için, bakış açımızı köklü bir şekilde değiştirmemiz gerekir: Sıradan adamın günlük yaşamına, birbiriyle alakasız bir korkular çokluğu egemendir (büyük iş manipülasyonlarının kurbanı olabilir; Üçüncü Dünya göçmenleri, kendi küçük düzenli evrenlerine girmiş görünüyorlar; kontrol altına alınamayan doğa evini yıkabilir, vb.) ve *Jaws*'ın başarısı, bütün bu serbestçe-dolaşan, birbiriyle alakasız korkuları köpek balığı figürüyle demirleyerek, "şeyleştirerek" onlara ortak bir "kap" sağlayan salt biçimsel bir çevirme hareketindedir.[34] Sonuç olarak, köpek balığının büyüleyici varlığının işlevi, tamı tamına, sıradan insanda korkulara neden olan görüngülerin toplumsal anlamını (toplumsal dolayımını) daha fazla araştırmayı *önlemektir*. Fakat, katil köpek balığının yukarda sözü edilen bir dizi korkuyu "simgelediğini" söylemek, aynı zamanda çok şey söyleyip hiçbir şey söylememektir. Hiçbirisini simgelemez; çünkü, kendisi korku nesnesinin yerini işgal ederek onları ortadan kaldırır. Bu nedenle, bir simgeden "daha fazla" bir şeydir; "kendisi korkulu şey" olur. Ne var ki, köpek balığı bir simgeden kesinlikle daha az bir şeydir de; çünkü simgelenmiş bir içeriğe işaret etmez, aksine ona ulaşmayı önler, onu görünmez kılar. Bu şekliyle anti-semitik Yahudi figürüyle türdeştir:* "Yahudi", toplumsal bağların çözüldüğü (enflasyon, işsizlik, yolsuzluk, ahlaki çöküntü) bir dönemde "sıradan insan"ın yaşadığı korkular çokluğuna anti-semitizmin getirdiği açıklamadır; yukarda sayılan görüngülerin arkasında, "Yahudi komplo"sunun eli vardır. Ne var ki, burada da önemli nokta, yine "Yahudi" tanımlamasının *yeni hiçbir içerik eklememesidir:* İçeriğin tamamı, dışsal koşullarda (kriz, moral çöküntü vb.) zaten vardır; "Yahudi" adı, sadece, bütün bu ögeleri aynı *zeminin*, "Yahudi komplosu"nun, birçok tezahürüne çevirerek bir tür başka şeye

---

* Burada, "Yahudi" sözcüğünün İngilizce karşılığı olan "Jew" ile Jaws sözcüğü arasındaki ses çağrışımından da hareket ediliyor —çv.

dönüşmeyi başaran tamamlayıcı özelliktir. Sosyalizm konusundaki şakayı başka sözcüklerle anlatırsak, anti-semitizm ekonomiden işsizlik ve enflasyonu, siyasetten parlamenter yozlaşmayı ve entrikayı, ahlaktan ahlak çöküntüsünü, sanattan "anlaşılmaz" avan-gardizmi ve *Yahudiden adı* alır. Bu ad, dışsal koşulların çokluğunun arkasında aynı *zeminin* faaliyetini tanımamızı sağlar.

Burada da, olumsallık ve zorunluluk diyalektiğinin etkili olduğunu görüyoruz. İçeriklerine gelince, tam olarak çakışırlar (her iki durumda da, tek pozitif içerik fiili yaşam deneyimimizin bir parçasını biçimlendiren koşullar dizisidir: Ekonomik krizler, siyasal kaos, etik bağların çözülmesi vb.); olumsallığın zorunluluğa geçişi, salt biçimsel çevirme hareketidir, olumsal dizilere zorunluluk damgası vuran ve böylece onu gizli bir zeminin ("Yahudi komplosu") ifadesine dönüştüren bir *ad* ekleyen harekettir. Bu, mutlak zorunluluktan özgürlüğe ne kadar sonra — "öz mantığı"nın ta sonunda— geçtiğimizi de gösterir. Bu geçişi yeterince kavramak için, "kavranmış zorunluluk olarak özgürlük" standart nosyonu açıkça ilan edilmelidir (özgür irade yanılsamalarından kurtulduktan sonra, insan nedenler ve sonuçları ağındaki yerini tanıyıp özgürce kabul edebilir). Fakat Hegel'in savunusu, bunun aksine, şöyledir: Sadece özneni "i'ye nokta koyma" (özgür) hareketi zorunluluğu geriye dönük bir şekilde kurar; dolayısıyla, tam da öznenin zorunluluğu tanıma (ve oluşturma) hareketi, üstün özgürlük harekettir ve bu haliyle zorunluluğun kendi kendini bastırmasıdır. *Voilà pourquoi Hegel n'est pas spinozist* (İşte Hegel'in Spinozacı olmamasının nedeni): Bu totolojik geriye dönük edimsellik hareketi nedeniyle. O halde "edimsellik", tasarlanan içeriği özgür bir şekilde "yaratma" gücünü hiçbir biçimde anlatmaz ("sözcükler, onlardan anlatmalarını istediğimiz anlamı ifade ederler", vb.); "yorganlama", bulunan, dışardan dayatılan malzemeyi sadece yapılandırır. Adlandırma hareketi, sadece ve kesinlikle, *gösterilen içeriğin tanımının her zaman-zaten bir parçası* olduğu sürece "edimsel"dir.[35]

Hegel'in doğrulama ve dışsal ansıtma kilitlenmesini, ön varsayımları doğrulama ve doğrulanmış içeriğin ön varsayımlarını sıralama kısır döngüsünü çözme şekli budur: Tam da kendi dışsal ön varsayımları içinde şeyin totolojik kendi-üzerine-geri dönüşü yoluyla. Aynı totolojik ha-

reket, Kant'ın arı us çözümlemesinde zaten vardır: Duyumlar çokluğunun "gerçeklik"e ait nesnenin temsiliyle sentezi içi boş bir fazlayı, yani bir X'i algılanan görüngüsel duyumların bilinmeyen dayanağı olarak doğrulamayı ima eder. Findlay'in kesin formülünü aktarmak yeter:

> Her zaman görüntüleri Aşkın bir Nesneye, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz, fakat yine de düşünen öz-bilinçten ayrılamayan yapay hareketlerin nesnel bağıntısı olan bir X'e atfederiz. Böyle kavranan Aşkın Nesneye Numenon,* ya da düşüncenin şeyi [Gedankending] diyebiliriz. Fakat kesin konuşmak gerekirse, böyle bir düşünce şeyine gönderme, kategorileri kullanmaz; gerçekte nesnel hiçbir şeyin önümüze konulmadığı içi boş yapay hareket benzeri bir şeydir.[36]

Demek ki, aşkın nesne *Ding-an-sich*'in tam karşıtıdır: "Nesnel" bir içerikten yoksun olduğu için "içi boş"tur. Yani, onun nosyonunu edinmek için, duyulabilir nesneden duyulabilir içeriğinin tamamı soyutlanmalıdır, yani *Ding*'in özneyi etkilemedeki aracı olan bütün duyumlar soyutlanmalıdır. Geriye kalan içi boş X, *öznenin özerk-kendiliğinden yapay faaliyetinin arı nesnel çıkarımı/sonucudur.* Ya da, paradoksal olarak belirtirsek, aşkın nesne özne için olduğu, onun tarafından doğrulandığı kadarıyla "kendinde"dir; belirsiz bir X'in arı "doğrulanmışlık"ıdır. Bu "içi boş yapay hareket" —şeye pozitif hiçbir şey duyulabilir hiçbir yeni özellik katmayan, fakat yine de, tam da boş bir hareket olma kapasitesiyle, o şeyi oluşturan, onu bir nesne haline getiren— en temel biçiminde, kendisinin sıfır-noktasında *simgeleştirme* hareketidir. Kitabının ilk sayfasında Findlay, şunu belirtir: Aşkın nesne,

> *Kant için,* duyulara görünen ve bizim yargılayıp bilebildiğimiz nesne ya da nesnelerden *farklı değildir*... fakat aslen görünmeyen belli özellikleri bakımından kavranan ve bu bakımlardan hakkında yargıda bulunulamayan ya da bilinemeyen *aynı* nesne ya da nesnelerdir.[37]

---

* *Noumenon*: Varlığından emin olmadan kabul ettiğimiz, yalnızca akılla kavranan şey —çv.

Bu X, kendisini duyulur özellikler dizisine ekleyen bu temsil edilemez fazlalık, tamı tamına, "düşünce-nin-şeyi [Gadenkending]"dir: Nesnenin bütünlüğünün kendisinin içinde olmadığına, öznenin yapay faaliyetinin sonucu olduğuna tanıklık eder. (Biçimsel çevirme hareketinin, koşullar zincirini kendisinde temelli koşulsuz Şey'e çevirdiği Hegel'de olduğu gibi). Kısa bir süre için anti-semitizme, Yahudilerin bir yığın (hayali) özelliğinden anti-semitik "Yahudi" figürünü inşa eden "yapay algılama hareketi"ne geri dönelim. Gerçek bir anti-semitik sayılmak için, sömürücü, aç gözlü entrikacılar oldukları için Yahudilere karşı olduğumuzu ilan etmek yeterli değildir; yani "Yahudi" göstereni açısından bu özgül, pozitif özellikler dizisini anlatmak yeterli değildir. "*Yahudi oldukları için* böyledirler (sömürücü, aç gözlü, vb.)" denilerek bir adım daha atılmalıdır. Yahudilik "aşkın nesne"si, tamı tamına, "bir Yahudiyi Yahudi yapan" ve pozitif öz-nitelikleri arasında boşuna aradığımız o uçucu X'tir. Bu salt biçimsel çevirme hareketi, yani pozitif özellikler dizisini "Yahudi" göstereninde birleştirme ve böylece onları, kendi saklı zeminleri olarak "Yahudilik"in birçok tezahürüne dönüştürme "yapay hareket"i, *nesnel bir fazlalık görüntüsüne*, "Yahudiden daha fazla Yahudi içinde" olan gizemli bir X, başka bir ifadeyle, aşkın nesne görüntüsüne neden olur.[38] Tam da Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* metninde, yapay hareketin bu boşluğu, yapıcı/düzenleyici çiftinin kullanılmasındaki bir istisnayla gösterilir:[39] Genel olarak, "yapıcı" ilkeler nesnel gerçekliği inşa etmeye yararlar; oysa "düzenleyici" ilkeler, pozitif bilgiyegötürmeksizin akla yol gösteren salt öznel kurallardır. Ne var ki, Kant varoluştan [Dasein] söz ettiğinde, yapıcı/düzenleyici çiftini, matematiksel/dinamik ikilisiyle ilişkilendirerek, tam da yapıcının alanınında kullanır:

> Arı anlama kavramları olası deneyime uygulanırken bunların sentezinin kullanılması ya *matematikseldir* ya da *dinamik;* zira kısmen genel olarak bir görünüşün arı *sezgisiyle*, kısmen *varoluşuyla* ilgilidir.[40]

O halde, dinamik ilkeler, tamı tamına hangi anlamda "salt düzenleyici ilkelerdir ve yapıcı olan matematiksel ilkelerden ayırt edilirler"?[41] Kategorilerin matematiksel kullanımının ilkeleri, sezilen görüngüsel içeriğe (şeyin görüngüsel öz-niteliklerine) işaret eder; temsillerimizin içeriğinin

algılayan bilincin akışkanlığından bağımsız nesnel bir varoluşa işaret etmesini garanti eden, sadece sentezin dinamik ilkeleridir. O halde, nesnel varoluşu "yapıcı" değil, "düzenleyici" ilkelere bağımlı yapma paradoksunu nasıl açıklayacağız? Son kez anti-semitik Yahudi figürüne dönelim: Matematiksel sentez, Yahudiye atfedilen görüngüsel öz-nitelikleri (aç gözlülük, entrikacılık ruhu, vb.) sadece biraraya toplayabilir. Fakat sonra dinamik sentez, bu öz-nitelikler dizisinin ulaşılmaz bir X'in, "Yahudilik"in, yani *gerçek*, gerçekten var olan bir şeyin tezahürü olarak doğrulanması yoluyla tersini yapar. Burada işbaşında olan düzenleyici ilkelerdir; çünkü dinamik sentez görüngüsel özelliklerle sınırlı değildir, fakat onları alttaki-bilinmeyen temellerine, aşkın nesneye atfeder. Tamı tamına bu anlamda, yüklemler dizisine indirgenemeyen olarak "Yahudi"nin varoluşu, yani görüngüsel yüklemlerin temeli olarak aşkın nesnenin arı doğrulanması [*Setzung*] olarak varoluşu dinamik senteze bağlıdır. Lacancı terimlerle, dinamik sentez bir X'in varoluşunu,, yüklemlerin (Yahudi nefretinin onların görüngüsel öz-nitelikleriyle ilgili olmamasının, fakat gizli "varlık çekirdeği"ni amaçlamasının nedeni olan) ötesindeki görüngü-üstü "varlığın sert çekirdeği" olarak doğrular —bir nesnenin "gerçekten var olan" olarak en temel doğrulanmasındaki anlayışın ta merkezinde aklın nasıl etkili olduğunun yeni bir kanıtı. Bu nedenle, deneyimin ikinci benzeşimi üzerine altbölümün tamamında Kant'ın tutarlı bir şekilde, *Gegenstand* sözcüğünü (basit bir görüngüsel kendiliği anlatır) değil de, *Objekt* sözcüğünü (anlaşılabilir bir kendiliği anlatır) kullanması çok anlamlıdır: Dinamik düzenleyici ilkelerin yapay kullanımıyla ulaşılan dışsal, nesnel varoluş "anlaşılabilir"dir, ampirik-sezgisel değil; yani nesnenin sezgisel-duyulabilir özelliklerine anlaşılabilir, duyulur-olmayan bir X ekler ve böylece ondan bir nesne meydana getirir.

Tamı tamına bu anlamda, Hegel, Kant'ın temel çerçevesinin içinde kalır. Peki, Kant'ın aşkıncılığının temel paradoksu neredediri? Zira Kant'ın başlangıçtaki sorusu şudur: Örneğin, duyularım beni karışık bir temsiller çokluğu bombardımanına tutarsa, bu akışkanlık içinde, salt "öznel" temsiller ile temsillerin akışkanlığından bağımsız olarak var olan nesneleri nasıl ayırt ederim? Yanıt: Benim temsillerim, kendilerini varoluşun nesnelerine dönüştüren aşkın sentez yoluyla "nesnel statü" kazanırlar. "Nesnel" varoluş olarak yaşadığım şey, bilincimin akışkanlığından bağımsız, sürekli değişen görüngüsel dalgalanmaların al-

tındaki nesnenin "sert çekirdeği", bu nedenle benim (öznenin) "kendiliğinden" yapay faaliyetimden kaynaklanır. Ve *mutatis mutandis,* Hegel aynı şeyi söyler: Mutlak zorunluluğun kuruluşu, kendi kendini iptal etmesiyle eşdeğerdir; yani geriye dönük bir şekilde bir şeyi zorunluluk olarak "doğrulayan" özgürlük hareketini anlatır.

"Oluşun Mutlak Huzursuzluğu"

Olumsallıktaki güçlük, onun belirsiz statüsündedir. Olumsallık ontolojik midir (yani şeyler *kendi başlarına* olumsal mıdırlar), yoksa epistemolojik midir (yani olumsallık, ileri sürülen "olumsal" görüngüyü meydana getiren nedenler zincirinin tamamını *bilmememiz* gerçeğinin bir ifadesi midir)? Hegel, bu alternatif ile ilgili genel kanıyı, yani varlık ile bilginin dışsal ilişkisini zayıflatır: Basitçe verili olan, bilgi sürecinden önce ve ona dışsal "orada" var olan bir şey olarak "gerçeklik" nosyonunu. Ontolojik versiyon ile epistemolojik versiyon arasındaki fark, sadece, birinci durumda olumsallığın gerçekliğin bir parçası olması, ikincisinde ise, zorunluluğun gerçekliği bütünüyle belirlemesidir. Bu iki versiyona karşıt olarak Hegel, kurgusal idealizmin temel tezini onaylar: Bilgi süreci (yani nesneyi kavramamız), nesneye dışsal bir şey değil, asli olarak nesnenin statüsünü belirler. Kant'ın belirttiği gibi, deneyimimizin olabilirlik koşulları, deneyim nesnelerinin olabilirlik koşullarıdırlar da. Başka bir ifadeyle, olumsallık bilgimizin eksikli oluşunu ifade ederken, *bu eksikli oluş da ontolojik olarak bizzat bilgi nesnesini tanımlar.* Nesnenin kendisinin henüz ontolojik olarak "gerçeklenmemesi", tam olarak fiili olmaması olgusuna işaret eder. Böylece, olumsallığın salt epistemolojik statüsü, tekrar ontolojik toyluğa düşülmeden geçersizleştirilir: Olumsallık görüntüsünün arkasında gizli, henüz-bilinmeyen hiçbir zorunluluk yoktur; *fakat her görüntünün tek zorunluluğu, yüzeysel olumsallığın arkasında, altta yatan tözsel bir zorunluluğun olmasıdır.* Bu durum, nihai görüntünün, tam da altta yatan zorunluluğun görüntüsü, yani fiili özellikler dizisinin (işsizlik, ahlaki çöküntü vb.) arkasında gizli "Yahudi komplosu" bulunması görüntüsü olduğu anti-semitizm örneğine benzer. "Dışsal" derin düşünceden "mutlak" derin düşünceye Hegelci evirtimde de bu vardır: Dışsal derin düşüncede, görüntü kendi gizli zorunluluğunu açığa vuran uçucu yüzeydir; mutlak derin düşüncede ise

görüntü, tam da olumsallığın arkasındaki bu (bilinmeyen) Zorunluluk'un görüntüsüdür. Ya da, daha "Hegelci" bir kurgusal formülasyonu kullanırsak, olumsallık gizli bir zorunluluğu açığa vuran bir görüntüyse, o zaman zorunluluk, *stricto sensu, kendisinin bir görüntüsüdür.*

Olumsallık ile zorunluluk arasındaki ilişkinin bu asli uzlaşmazlığı, Hegelci üçlemenin bir örneğini verir: Önce farklılığı bizzat şeylerin içine yerleştiren "naif" ontolojik kavrayış (bazı olaylar kendi başlarına olumsaldırlar, bazıları zorunlu); ardından bu farklılığı saf epistemolojik, yani bilgimizin eksikli oluşuna bağımlı olarak, kavrayan "dışsal derin düşünce" tutumu (bir olayı, onu üreten nedenler zincirinin tamamı kavrayışımızın ötesinde kaldığı zaman, "olumsal" olarak yaşarız). Peki ya sonra, üçüncü tercih tamı tamına ne olur —ontoloji ile epistemoloji arasındaki görünüşte yorucu tercihten başka? Yanıt: *Bizzat olabilirlik (fiililiğin öznel ele geçirilişi olarak) ile fiililik (kavramsal ele geçirmenin nesnesi olarak) arasındaki ilişki.* O halde burada, hem olumsallığın hem de zorunluluğun, fiili ile olasının diyalektik birliğini ifade eden kategoriler olduklarını görürüz. Olumsallık, öznellik kipinde, oluşun "mutlak huzursuzluğu" kipinde, özne ile nesnenin ayrılığı kipinde kavranan bu birliği ve "zorunluluk", nesnellik kipinde, belirli varlık, özne ile nesnenin özdeşliği, Sonuç'un huzuru kipinde kavranan bu aynı içeriği anlattığı ölçüde, ayırt edilirler.[42] Kısaca yine saf biçimsel çevirme kategorisindeyiz; değişiklik sadece biçimin kiplikleriyle ilgilidir:

> Bu iki belirlenimin *oluşunun* bu *mutlak huzursuzluğu olumsallıktır.* Fakat herbiri hemen kendi karşıtına dönüştüğü için, bu öteki içinde de eşit derecede *kendisiyle birleşir* ve ikisinin bu özdeşliği *zorunluluktur.*[43]

Hegel'in buradaki karşı tutumu, bir süreci gözlemlemenin iki farklı kipliği nosyonuyla Kierkegaard tarafından benimsendi: "Oluş" noktasından ve "varlık" noktasından gözlemleme.[44] "Olgudan sonra", tarih yasaların yönettiği bir süreç olarak, yani evrelerin anlamlı bir ardışıklığı olarak okunabilir. Ne var ki, tarihin sürece yakalanmış, gerçekte gömülmüş aracıları olduğumuz sürece, durum, alttaki bir zorunluluğun dışa vurumundan çok öte, açık, kararlaştırılamaz görünür —en azında

"bir şeyin olduğu" dönüm noktalarında. Burada, öznel tutumun nesnellikle dolayımlanması konusundaki dersi akılda tutmalıyız: Örneğin, "hakiki" resmin "geriye bakış"la keşfedilen zorunluluğun resmi olduğunu, özgürlüğün, kendi faaliyetinin büyük bir nedensel mekanizmanın küçük bir parçası olduğunu görmeyen dolaysız aracıların salt bir yanılsaması olduğunu iddia ederek bir bakış açısını diğerine indirgeyemeyiz. Ya da başka şekilde söylemek gerekirse, Sartreci türden varoluşçu bir bakış açısını bağrımıza basıp öznenin nihai özerkliğini ve özgürlüğünü onaylayarak ve determinizm görüntüsünü öznenin kendiliğinden *praksisinin* "pratik-atıl" nesnelleşmesi gibi kavrayarak birini diğerine indirgeyemeyiz. Her iki durumda da ya öznenin arkasında gizli gücünü kullanan tözsel zorunluluk biçiminde ya da öznenin tözsel birlik içinde kendini "nesnelleştiren" özerk faaliyeti biçiminde, evrenin ontolojik birliği kurtarılır. Fakat yitirilen, iki tercih arasındaki nihai *kararlaştırılamazlık* ontolojik ayıbıdır. Burada Hegel, Kierkegaard'dan çok daha yıkıcıdır; çünkü Kierkegaard, sadece fiililik karşısında olabilirliğe öncelik vererek kilitlenmeden kaçar —yaşam sürecinin donması olarak fiililik Bergsoncu nosyonu ilan etmekle sonuçlanan bir kaçış.[45]

Bu kararlaştırılamazlıkta, Hegel felsefesinin nihai belirsizliği, onu "gerçeğe dokunma"ya götüren bir olanaksızlığın göstergesi yatar: Diyalektik anımsamayı nasıl kavrayacağız?[46] Olaylara dalmış bakışın sadece bir tesadüfler etkileşimini, yani bu tesadüfler etkileşiminin altta yatan mantıksal zorunlulukta "altta bırakılma"sı (sublation) [*Aufhebung*]* olarak algılayabildiği yerde içsel zorunluluğun konturlarını görmemizi sağlayan geriye dönük bir bakış mıdır? Ya da, aksine, durumun açıklığını, "olabilirlik"ini, indirgenemez olumsallığını sonradan, nesnel bir uzaklıktan zorunlu bir nesnel süreç gibi görünen şeyde diriltmemizi sağlayan bakış mıdır? Ve bu kararlaştırılamazlık bizi kalkış noktamıza geri götürmez mi? Bu belirsizlik, yine, cinsel farklılığın Hegel'in mantığının ta göbeğine kazınma yolu değil mi?

---

* *Sublation*: Diyalektik bir süreçte bir ögenin olumsuzlanması, fakat aynı zamanda sentezin kısmi bir ögesi olarak korunup ilerletilmesi. —çv.

Olabilirliğin Fiililiği

Bu belirsizliğin ontolojik arka planı, olabilirlik ile fiililik arasındaki bir tür "yer takası"dır: Bizzat olabilirlik, tam da fiililikle karşıtlığı içinde, kendisine ait bir fiililiğe sahiptir. Tamı tamına hangi anlamda bunu diyoruz? Hegel, fiililiğin mutlak önceliğinde her zaman ısrar eder: Doğrudur; "olabilirliğin koşulları" arayışı fiiliden soyutlanır, onu rasyonel temelde (yeniden) inşa etmek için onun doğruluğunu kabul etmez; fakat yinede, bütün bu derin düşüncelerde fiililik, verili bir şey olarak varsayılır. Başka bir ifadeyle, Hegel için hiçbir şey, Yaratıcı'nın en iyilerini seçip aldığı olası dünyalar çokluğuyla ilgili Leibnizci kurgudan daha tuhaf değildir; olası evrenler üzerine kurgu, fiili varoluş katı olgusu arka planına karşın gerçekleşir. Diğer yanda, "fiili" olarak karşı karşıya kaldığımız şeyin ham fiililiği konusunda sarsıcı bir şey her zaman vardır; çünkü fiililik her zaman (gerçek olarak) "olanaksız"ın silinmez iziyle damgalıdır. Fiililikten olabilirliğe geçiş, olabilirliğinin soruşturulmasıyla fiililiğin askıya alınması, bu nedenle, eninde sonunda gerçeğin travmasından sakınma, yani gerçeği simgesel evrenimiz içinde anlamlı bir şey gibi kavrayarak bütünleme çabasıdır.[47]

Elbette, bu olası ile fiili dairesini kare yapma işi (yani, önce fiililiğin askıya alınması ve ardından kavramsal olabilirlikten türetilmesi), bizzat olumsallık kategorisi tarafından kanıtlandığı gibi, asla başarılmaz. Zira "olumsallık", kendisinin kavramsal olabilirlik koşullarına bütünüyle gömülemediği sürece fiili bir içeriği anlatır. Felsefi sağduyuya göre, olumsallık ile zorunluluk fiililiğin iki kipliğidir: Fiili bir şey, tersi olanaklı olmadığı sürece zorunludur; tersi de olanaklı olduğu sürece olumsaldır. Ne var ki, sorun olabilirlik nosyonuyla ilgi asli uzlaşmazlıktadır: Olabilirlik, kendisini fiilileştirebilir olma anlamında "olası" bir şeyi anlattığı gibi, fiili olmaya karşıt olarak "salt olası" bir şeyi de anlatır. Bu iç bölünme, ahlak tartışmasındaki olabilirlik nosyonunun oynadığı taban tabana zıt rollerde en açık ifadesini bulur. Bir yanda, "içi boş olabilirlik"imiz, zayıflığın ebedi bahanemiz var: "Gerçekten isteseydim, ...[sigarayı bıraka]bilirdim." Bu iddiaya meydan okurken Hegel, bir olabilirliğin hakiki doğasının (hakiki bir olabilirlik mi, yoksa salt içi boş bir varsayım mıdır?) nasıl sadece onun fiilileşmesiyle doğrulandığını döne döne belirtir: Bir şeyi gerçekten yapabildiğinizin tek etkili kanıtı, onu yapmaktır.

Diğer yanda, farklı hareket etme olabilirliği, "vicdanın sesi" kılığında bize baskı yapar: Alışılmış bahaneleri ("Olanaklı olanı yaptım, başka tercih yoktu") ileri sürdüğümde, süperego-ses "Hayır, daha fazlasını yapabilirdin!" diye kulağımın etini yer. Özgürlüğün olabilirlik olarak zaten fiili olduğunda ısrar ettiğinde Kant'ın kafasındaki şey budur: Patolojik dürtülere yol verip görevimi yerine getirmediğimde, özgürlüğümün olabilirliği, başka şekilde nasıl hareket *etmiş olabileceğimin* farkında olmamla belli olur.[48] Fiilinin [*das Wirkliche*], basitçe var olanla [*das Bestehende*] aynı olmadığını savunduğunda Hegel'in amaçladığı da budur: Benim hareketim (patolojik dürtülere yol verme) "fiili" olmadığında, benim hakiki moral doğamı ifade etmediğinde, vicdanım sızlar —bu fark "vicdan" kılığında bana baskı uygular.

Son zamanlarda komplo teorisinin (Oliver Stone'un *JFK*'sı) yeniden canlanmasının arkasında aynı mantık görülebilir: Kennedy cinayetinin arkasında kim vardı? Bu canlanmanın ideolojik yatırımı açıktır: Kennedy, daha sonra yaşanan Vietnam Savaşı, Nixon yönetiminin sinik yolsuzluğu ve genç kuşak ile eski kuşak arasındaki uçurumu genişleten 60'ların başkaldırısı deneyiminden itibaren, geriye dönük bir şekilde travmatik boyutlar kazandı. 60'ların deneyimi Kennedy'yi, hayatta kalsaydı bizi Vietnam'dan, 60 kuşağını öncekilerden ayıran uçurumdan vb. kurtarmış olacak kişiye dönüştürdü. (Kuşkusuz, komplo teorisinin "gizlediği" şey, Kennedy'nin acı verici *yetersizliği* gerçeğidir: Kennedy, bu uçurumun oluşmasını önleyemezdi). Böylece komplo teorisi, başka bir Amerika rüyasını, 70 ve 80'lerde bildiğimiz Amerika'dan farklı bir Amerika rüyasını canlı tutuyor.[49]

Demek ki, Hegel'in olabilirlik ile fiililiğin ilişkisiyle ilgili tutumu çok rafine ve kesindir: Olabilirlik, nosyonun ima ettiği şeyin eş zamanlı olarak hem daha azıdır hem de daha fazlasıdır. Fiililiğe soyut karşıtlığı içinde kavranan olabilirlik, bir "salt olabilirlik"tir ve karşıtı olamazlıkla çakışır. Ne var ki, başka bir düzlemde olabilirlik, *tam da olabilirlik kapasitesiyle* belli bir fiililiğe zaten sahiptir ve bu nedenle, daha da fiilileşmesini istemek gereksizdir. Bu anlamda Hegel, özgürlük düşüncesinin bir dizi başarısızlıkla kendisini gerçeklediğini belirtir: Her belirli özgürlüğü gerçekleme girişimi başarısız olabilir; onun bakış açısından, özgürlük içi boş bir olabilirlik olarak kalır —fakat tam da öz-

gürlüğün kendini gerçekleme sürekli çabası, onun "fiililiğine", yani özgürlüğün "salt bir nosyon" olmadığı, tam da gerçeğin özüne ait bir eğilimin belirtisi olduğu olgusuna tanıklık eder. Diğer yanda, üstün "salt olabilirlik" durumu Hegelci "soyut evrensel"dir. Burada aklımızdan geçen şey, Aristocu klasik tasımda evrensel yargı ile varoluş yargısı arasındaki ilişki paradoksudur: Varoluş yargısı, kendi öznesinin varoluşunu ima eder, oysa evrensel yargı kendi öznesi var olmasa bile doğru olabilir; çünkü, sadece öznenin nosyonuyla ilgilidir. Örneğin birisi "En azından bir kişi (ya da bazı insanlar) ölümlüdür" dese, ancak en azından bir adamın var olması durumunda bu yargı doğrudur. Bunun tersine birisi de "Bir tekboynuzlunun, bir boynuzu vardır" dese, hiçbir tekboynuzlu olmasa bile bu yargı doğru kalır; çünkü sadece "tekboynuzlu" nosyonunun içkin belirlenimiyle ilgilidir. Saf teorik derin düşünmeyle sınırlı olmaya uygunluğundan öte, evrensel ile tikel arasındaki bu uçurumun elle tutulur maddi sonuçları vardır —örneğin siyasette. Bush ile adı belirtilmeyen Demokrat bir başkan adayı arasında tercih yapma konusunda 1991 Sonbaharında yapılan bir kamuoyu araştırması sonuçlarına göre, adı belirtilmeyen Demokrat aday kolayca kazanır. Ne var ki, somut, bireysel, adı ve yüzü belli (Kerrey, Cuomo ya da her neyse) Demokrat aday ile Bush arasındaki tercihte Bush kolayca kazanır. Kısaca, genel olarak Demokrat Bush'un karşısında kazanır; Bush ise, somut Demokrat karşısında kazanır. Demokratların talihsizliği, hiçbir "genel olarak Demokrat"ın bulunmamamasıdır.[50]

Demek ki, olabilirliğin statüsü, fiililiğin statüsünden farklı olduğu halde, onunla ilgisiz değildir. Daha doğrusu, *genel olarak olabilirlik, kendisini "fiilileştirdiği" anda gözden kaybolan fiili etkilerde bulunur.* Olabilirlik ile fiililik arasındaki bu "kısa devre", Lacancı "simgesel iğdişlik" nosyonunda etkilidir: "İğdişlik-kaygısı", kadında penisin yokluğunun kavranması üzerine erkeğin "kendisinin de onu yitirebileceğinden" korkması psikolojik olgusuna indirgenemez.[51] Tersine, "iğdişlik kaygısı", tamı tamına iğdişlik olabilirliğinin fiililiğinin önüne geçtiği anı, yani, tam da iğdişlik olabilirliğinin, salt iğdişlik tehlikesinin, psişik ekonomimizde fiili sonuçlar yarattığı anı anlatır. Bu tehlike, deyim uygunsa, bizi indirgenemez bir kayıpla damgalayarak bizi "iğdiş eder." Ve bizzat erk nosyonunu tanımlayan da olabilirlik ile fiililik arasındaki bu aynı "kısa devre"dir: Erk, ancak *potansiyel* bir tehdit kılığında, yani sadece

tam olarak vurmadığı, "kendisini yedekte tuttuğu" sürece *fiilen* kullanılır.[52] Ataerkil otoriteyi anımsamak yeter: Babanın kontrolü yitirip tam gücünü gösterdiği an (bağırmaya, çocuğu dövmeye başlar), bu gösterimi yetersizlik öfkesi olarak —tam karşıtının bir işareti olarak— algılarız. Tamı tamına bu anlamda simgesel otorite tanımı gereği her zaman, olabilirlik olarak olabilirlikle ilgili fiililik-etkililik'e, indirgenemez bir potansiyellik-olabilirlik'e bağlıdır: Olabilirlik kendi fiililiğini kazandığı an, "ham", simgesel-öncesi gerçeği geride bırakıp simgesel evrene gireriz. Bu paradoks, [gelecek] Lord ile Bondsman arasındaki Hegelci tanınma mücadelesinde de etkilidir: Aralarındaki mücadele açmazının Lord'un *simgesel* zaferi ve Bondsman'ın *simgesel* ölümüyle çözüldüğünü söylemek, salt zafer *olabilirliğinin* yeterli olduğunu söylemekle aynı şeydir; mücadelelerinde etkili olan simgesel anlaşma, fiili fiziksel yok olmadan önce durmalarına ve fiililiği olarak zafer olabilirliğini kabul etmelerine olanak sağlar. O halde bu anlamda da Efendi'nin potansiyel tehdidi, onun fiili güç gösterisinden daha kötüdür. Bentham'ın Panopticon fantazi-matriksinde hesaba kattığı budur: Öteki'nin —merkezi gözetleme kulesindeki gözün— beni *izleyebilmesi* olgusu, yani benim gözlenmekte olup olmadığımla ilgili köklü belirsizliğim, belirli bir anda, fiilen gözlendiğimin farkında olduğumda ortaya çıkandan çok daha büyük bir kaygıya neden olur. "Salt bir olabilirlikten daha fazla olabilirlik"te bulunan ve fiilileşmesiyle yitirilen bu fazlalık, olanaksız olarak gerçektir.

NOTLAR

1. Keskin kavrayışlı teologlar, kendi nedenlerini geriye dönük olarak doğrulayan bir kararın paradoksunu pekala bilirler: Elbette İsa'ya inanmak için epey neden var; *fakat bu nedenler, sadece ona zaten inananlar için bütünüyle kavranabilirdirler.*
2. Ronald Reagan'ın başkanlığında da durum aynıydı: Liberal gazeteciler onun dil sürçmelerini ve diğer gaflarını ne kadar çok sıraladılarsa, popülaritesini (farkında olmadan) o kadar çok güçlendirdiler —karşıtın lehine işleyen karşıt nedenler. Reagan'ın "teflon başkanlığı" ile ilgili olarak bkz. Joan Copjec, "The *unervmoegender* Other: Hysteria and Democracy in America," *New Formations,* 14 (Londra: Routledge 1991). Başka bir düzlemde, S_1'i S_2'den ayıran bu aralığın bir örneğini de jüri kurumu verir. Jüri, biçimsel karar verme hareketini yerine getirir, "suçlu" ya da "masum" kararını verir; sonra bu kararı bilgide zeminlendirme, onu uygun bir cezaya tercüme etme işi yargıca kalır. Bu iki kerte niye çakışamaz, yani niçin bizzat yargıç suçlu mu değil mi kararını vermez? Ortalama bir vatandaştan daha kalifiye değil mi? Kararı yargıca bırakmak adalet duygumuza niçin terstir? Hegel'e göre, jüri özgür öznellik ilkesini cisimleştirir: Jüri konusunda önemli nokta, sözde sanıkla denk olan ve kurayla seçilen bir grup vatandaşı uzlaştırmasıdır. Mesele şudur: Erimim ve kavrayışımın ötesinde ulaşılamaz bir Bilgi adına konuşan üstün bir aracı tarafından değil, sadece eşitlerim tarafından yargılanabilirim. Jüri, aynı zamanda, olumsallığın yeterli zemin ilkesini askıya alan bir yanını da ima eder. Adalet konusu, sadece yasanın doğru uygulanması olsaydı, suçluluğa ya da masumiyete yargıcın karar vermesi çok daha uygun olurdu. Jüriye karar yetkisini vermekle belirsizlik anı korunur, sonuna kadar kararın ne olacağından emin olamayız; bu nedenle fiili karar bizim için her zaman bir sürpriz olur.
3. Elbette paradoks, pozitif, gözlemlenebilir özellikler dizisinin ötesinde *hiçbir şeyin* olmaması olgusundadır: Şu gizemli beni aşık eden *nedeni bilmiyorum*'un statüsü, önünde sonunda bir arı benzerlik statüsüdür. Bu şekilde, "içtenlikli" bir duygunun nasıl zorunlu olarak bir yanılsamaya dayandığını görebiliriz (Sizin gizli *agalma*'nıza inandığım sürece, yani gözlemlenebilir özellikler dizisinin ötesinde bir şeylerin var olduğuna inandığım sürece, "gerçekten," "içtenlikle" aşığım).
4. "Birleştirme Tezleri" konusunda bkz. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
5. Bu karşı prosedür de sahtedir, yani söz konusu hareketin somut koşullarını derinliğine araştırma görevinden bizi kurtaran şey kişisel sorumluluk ve suç isnadıdır. Afrika kökenli Amerikalılar arasındaki yüksek

suç oranına moral bir karakter atfetme moral-çoğunluk pratiğini anımsamamız yeter: Bu isnat, Afrika kökenli Amerikalılar'ın somut toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullarını çözümlemenin önünü keser.

6. X'i arzuladığımız zaman, X'i arzulayan olarak kendimizin belli bir öz-imgesiyle ("ideal ego") özdeşleşiriz. Örneğin, eski bir melodram bizi mest ettiğinde ve perdedeki olaylar bize gözyaşı döktürdüğünde, hemen gözyaşı dökmeyiz; önce, bu tip filmin ağlattığı "naif" bir izleyici imgesiyle özdeşleşiriz. Tamı tamına bu anlamda, bizim ideal-ego imgemiz bizim semptomumuzdur; kendi arzumuzu örgütlemede kullandığımız alettir: *Özne, kendi ego-semptomu aracılığıyla arzular*. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, Lacan'daki Hegelci retoriksel çevirmenin başka bir örneğidir: Genel olarak arzumuz zaten öteki'nin arzusu olduğu için, öteki'nin arzusuyla özdeşleşebiliriz (bütün anlamlarıyla: bizim arzumuz, öteki tarafından arzulanması gereken bir arzudur, yani başka birinin arzusuna arzudur; en içten arzumuz olarak yaşadığımız şey, merkezsizleşmiş Öteki tarafından yapılandırılır, vb.). Arzu etmek için, özne öteki'nin arzusuyla özdeşleşmek zorundadır.

7. "Öz-bilinç"i oluşturan bu arzu yansımasının öznenin -öz-saydamlığıyla nasıl hiçbir ilgisinin olmayıp onun tam karşıtı olduğunun, yani öznenin aşk-nefret paradoksuyla oluşan köklü bölünmesini gerektirdiğinin nihai kanıtı. Hollywood reklam-makinesi, otuzlarda ve kırklarda sadist Alman subayları rolunü oynayan Eric von Stroheim'i "nefret etmek için seveceğiniz adam" olarak betimlerdi; birisini "nefret etmek için sevmek", o kişinin nefretimizi çeken günah keçisi rolüne kusursuz bir şekilde uygun olması demektir. Spektrumun karşıt ucunda, *karanlık* evrendeki *uğursuz kadın*, açıkça "sevmek için nefret eden" kadındır. Onun şeytan olduğunu biliyoruz; irademize karşın onu sevmek zorunda kalırız ve bunun için kendimizden ve ondan nefret ederiz. Diğer yanda, bu totolojik aşk-nefret yansıtması örnekleri hiç de daha az paradoksal değildirler. Örneğin, birisine "sizden nefret etmek için nefret ediyorum" dediğimizde, bu da bir bölünmeye işaret eder: Sizi gerçekten seviyorum, fakat belli nedenlerle sizden nefret etmek zorundayım ve bunun için kendimden nefret ediyorum. Hatta pozitif "sevmek için sevmek" totolojisi bile, karşıtını açığa vurur: Bu ifadeyi kullandığımda, bu, çoğunlukla "sizi sevmek için seviyorum (fazlasını yapamam)" olarak, yani iş zaten bitmiş olmasına karşın bir devam etme isteğinin ifadesi olarak okunmalıdır. Kısaca, bir koca ya da kadın karısına ya da kocasına "seni sevmek için seviyorum" dediğinde, boşanmanın kapıda olduğundan emin olabilirsiniz.

8. Bu "hepsi-olmayan" mantığı için bkz. Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do* (Londra: Verso 1991), özellikle 3. Bölüm.

9. Bkz. Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990).

10. Jacques Lacan, *La séminaire, livre XX: Encore* (Paris: *Editions du Seuil,* 1975), s. 85.
11. Hegelci derin düşünce mantığının ayrıntılı bir okuması için bkz. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso Books 1989), 6. bölüm.
12. Robert Pippin'in *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) adlı kitabının önemli zayıflığı buradadır. Temel niyeti, sadece yaygın "tarihsist" yaklaşıma (Hegel'in "metafizik'ini —siz diyalektik mantık okuyun— çaresiz bir mastodon olarak gözardı eden ve Hegel'de "hâlâ canlı" olan tek şeyin somut sosyo-tarihsel *Görüngübilim, Hak Felsefesi, Estetik* vb. çözümlemelerinde bulunacağını ileri süren yaklaşıma) karşı Hegel'in diyalektik mantığının yerindeliğini yeniden onaylamaz, bu uygunluğu kavramanın tek yolunun nasıl Kant'a geri götürdüğünü de gösterir. Zira Hegel'in konumu hiçbir şekilde Mutlak'ın "eleştirel öncesi" metafizik ontolojisine bir geri dönüşü gerektirmese de, Kantçı eleştiriyle sınırlı kalır: Hegel'in kurgusal idealizmi, bir sonuca bağlanan Kantçı eleştiridir. Bu anlamda, Poppin'in projesi tam desteği hak eder. Fakat yine de Poppin önemli bir yerde başarısız olur: Yansıtma mantığını ele alışında. Çözümlemesinin sonucu şöyledir: Önünde sonunda doğrulama ve dışsal derin düşünce antinomisine mahkumuz. Sonuç olarak, "belirleyen derin düşünce"yi içi boş bir metaforik formül, bu antinomiyi kırma başarısız girişimi olarak yadsır.
13. *Hegel's Science of Logic* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989), s. 441. Buradaki konumuz, çelişki nosyonunun paradoksal yapısıyla sınırlı olduğu için, farklılık ile karşıtlık arasındaki farkı, yani farklılık ile çelişki arasındaki karşıtlığın dolayımlama rolünü bir tarafa bırakıyoruz.
14. Hegel'in seçtiği örnek —baba— asla tesadüfi ya da tarafsız bir seçim değildir. Yaşamı sürdürmek için tanık olmadığımız şeyler için başka birinin sözünü kabul etmemiz gerektiğini ileri sürdüğünde ataerkilliği akla getiren Thomas Aquinas'dı: "İnsan kendisinin bilmediği bir şeye inanmasaydı, bu dünyadayaşamak olanaksız olurdu. İnsan birine inanmasaydı nasıl yaşabilirdi? Belli bir adamın babası olmasını nasıl kabul ederdi?" (The Pocket Thomas [New York: Washington Spuare Press, 1960], 286). Bu, anaerkilliğe (*Moses and Monotheism*'de Freud'un belirttiği gibi) karşıt olarak, ta başından itibaren ataerkilliği bir inanç meselesi, yani simgesel bir olgu olarak kurar. Bu şekliyle Baba-nın-Adı, Öteki'nin sözüne güven arka planına karşı otoritesini kurar.
15. Ya Lacancı cebirin dördüncü terimi *a*? *Küçük a nesnesi*, tamı tamına, özne için gösterici temsilin ötesinde varlığının pozitif bir desteğini üreten çabayı anlatır: *a* ile fantazi-ilişki yoluyla özne (üstü çizili S), "varlığının

tamlığı" ile ilgili, başkaları için ne olduğundan bağımsız olarak, yani özneler arası simgesel ağdaki yerinden bağımsız olarak "gerçekte olduğu" şey ile ilgili imgesel bir duygu kazanır

16. *Marx's Grundrisse*, derleyen ve yayına hazırlayan David McLellan (Londra: Macmillan, 1980), s. 90.
17. Chaplin, Hitler'in ilk kurbanı Avusturya'nın 1934'ten itibaren (yani Dollfuss'un sağcı darbesinden itibaren) proto-faşist korporatist bir devlet olduğunun farkında mıydı? Faşizme karşı çıkan gücün kendi kendine yeterli Avusturya taşracılığı biçimini aldığı, yani faşizm ile demokrasi arasındaki politik-ideolojik mücadelenin eninde sonunda biri açıkça barbar diğeri hâlâ "insani bir yüzü" sürdüren iki faşizm arasındaki mücadeleye indirgendiği *The Sound of Music* için de aynı şey geçerli değil mi?
18. Eski komünistler ne yaparlarsa yapsınlar, kaybederler: Saldırgan davranırlarsa, eski doğalarını sergilerler; uygun davranıp demokratik kurallara uysalar, kendi doğalarını gizleyecekleri için daha da tehlikeli olurlar.
19. Bilim-kurgu filmi *Hidden*, tam da naifliğiyle, böyle bir nosyonal ilişkinin maddileştirilmesinin en keskin mizansenlerinden birini verir: Baş kahraman özel yeşil gözlüklerini takıp şeylerin gerçek durumunu —sıradan bilinçli göze görünmeyen ideolojik uyarılar, yani özneyi dört bir yandan bombalayan "bunu yap şunu satın al" talimatları— görünceye kadar California'da günlük yaşam devam eder. Böylece filmin fantazisi, gönüllü kölelik olarak "ideolojiyi görme"mizi, özgür bireyler olarak kendi kendimizi yaşadığımızda uyduğumuz gizli talimatları algılamamızı sağlayan gözlükleri bize verir. Kuşkusuz filmin yanlışı, ideolojik uyarıların sıradan maddi varoluşunu varsaymaktır: Statüleri fiilen saf simgesel ilişkiler statüsüdür —sadece sonuçları maddi varoluşa sahiptir.
20. Bkz. J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object* (Oxford: Clarendon Press 1981), s. 261 - 267.
21. Burada aklımızda tutmamız gereken şey şudur: Kant, felsefesinin temel fantazmatik çerçevesi tarafından, yani "gerçek karşıtlık" mantığı tarafından eterin varoluşunu varsaymaya zorlanır; bu nedenle eter, "sıradan" tasarlanabilir-kavranabilir-bağlanabilir-tükenebilir malzemenin zorunlu pozitif karşıtı olarak çıkarsanır.
22. Bkz. Louis Althusser et al., *Reading Capital* (Londra: New Left Books, 1970), s. 186 - 189.
23. Bu noktaya ilk kez Beatrice Longuenesse değindi: *Hegel et la critique de la métaphysique* (Paris: Vrin, 1981)
24. Bkz. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1975).
25. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire'i*.
26. Hegelci "Güzel Ruh"a gönderme yaparken Lacan, iki farklı "bilinç figürü"nü yoğunlaştırıp kısaltarak çok önemli bir hata yapar. *Kalbin Yasası*

adına dünyanın adaletsizliklerine başkaldıran *Güzel Ruh*'tan söz eder (örneğin bkz. *Ecrits: A Selection,* çv. A. Sheridan [Londra: Tavistock, 197], s. 80). Ne var ki Hegel'de, "Güzel Ruh" ile "Kalbin Yasası" çok farklı iki figürdür: Birincisi, yeniden üretilmelerine aktif bir şekilde katıldığı halde dünyanın rezilliklerine esef etme *histerik* tutumu anlatır (Lacan'ın bunu, Freud'un histeri örneği Dora'ya uygulaması bütünüyle yerindedir). Diğer yanda, "Kalbin Yasası ve Kendini Beğenme Taşkınlığı", açıkça *psikotik* tutuma, yani kendi iç Yasasının herkesin yasası olduğunu tasarlayan ve bu nedenle, "dünya"nın (toplumsal çevresinin) neden kendisinin kurallarına uymadığını açıklamak için paranoyak yorumlara başvurmak zorunda kalan kendinden menkul bir Kurtarıcı'ya işaret eder.

27. Bkz. I. Kant, *The Critique of Pure Reason,* çv. Norman Kamp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965) A, 584-603.
28. Dolayısıyla ampirik gerçeklik anlamında varoluş, Lacancı Gerçek'in tam karşıtıdır: Tanrı, tamı tamına, deneysel, ampirik gerçekliğin bir parçası olarak "var" olmadğı sürece, Gerçek'e aittir.
29. J. Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1975), s. 32.
30. Georg Lukács bu noktayı bütün felsefi ağırlığıyla açıklar: *History and Class Consciousness* (Londra: NLB 1969).
31. Kant'ın *Critigu of Pure Reason*'nda dinamik senteze (sadece yüklemlerle değil, varoluşla da ilgili olan) düzenleyici nitelik vermesi olgusu, Kant'ın kendisinin de varoluş ile kendi kendini ilişkilendirme arasındaki bu bağın bir önsezisine sahip olduğunu kanıtlar.
32. Fantazinin sapkınlık ve nevrozdaki rolü, psikoanalitik klinikte etkili olan kendinde'den kendisi için'e bu geçişin bir örneğini sunar.
33. Bu değiştirebilirlik, travmanın psikoanalitik teorideki nedensel statüsüyle ilgili belirsizlikle de örneklendirilebilirdi: Bir yanda, nihai sonucu patolojik oluşum (semptom) olan zincirleme reaksiyonu başlatan nihai zemin olarak "orjinal travma"yı yalıtma tamamen yerindedir; diğer yanda, X olayının ilk elde "travmatik" işlevini görmesi için, öznenin simgesel evreni [zaten] belli bir şekilde yapılandırılmış olmalı.
34. Bkz. Fredric Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture," *Signatures of the Visible* (New York: Routledge, 1991) içinde.
35. Tamı tamına bu anlamda Lacan, Baş-Göstereni "içi boş" bir gösteren, gösterileni olmayan bir gösteren olarak, daha önce verili bir içeriği yeniden düzenleyen içi boş bir kap olarak kavrar.
36. Findlay, *Kant and the Transcendental Object,* s. 187.
37 İbid., s. 1.
38. Burada basit bir simetrik evirtimin nasıl asimetrik, tersine çevrilemez, kuramsal olmayan bir sonuç doğurduğuna dikkat etmeliyiz. Yani, "Yahudi sö-

mürücüdür, entrikacıdır, pistir, aç gözlüdür ifadesini "o sömürücüdür, entrikacıdır, pistir, aç gözlüdür " şekline çevirdiğimiz zaman, aynı içeriği farklı bir şekilde ifade etmiş olmayız.

39. Bu istisna için bkz. Monique David-Manard, *La folie dans la raison pure* (Paris: Vrin 1991), s. 154-155.
40. Kant, *Critique of Pure Reason,* B, 199.
41. İbid., B, 223.
42. Dolayısıyla varlık ile oluşun bu indirgenemez uzlaşmazlığı, Hegel'in Kantçı Kendinde-Şey bilmecesine çözümü için bir matriks de sunar: *Kendinde-Şey, öznenin "oluş" kipliğinde olduğu şeyin "varlık" kipliğindeki halidir.*
43. Hegel's Science of Logic, s. 545. Burada karşılaştığımız *fiililik-olabilirlik-olumsallık-zorunluluk* dörtlüsü, *varlık-yokluk-oluş-belirli varlık* dörtlüsünün daha yüksek, daha somut bir düzlemde tekrarıdır: Olumsallık, olabilirliğin fiililiğe "geçişi"dir, oysa zorunluluk bunların kararlı birliğini anlatır.
44. Bkz. Zizek, *For They Know Not What They Do,* 5. bölüm; ayrıca bkz. Zizek, *Enjoy Your Symptom* (New York: Routledge 1992), III. bölüm.
45. Bu Kierkegaardcı "oluş" ile "varlık" karşıtlığı, herhalde, Heidegger'in ontolojik farklılık, yani tözelin totolojik dillendirilmesi ile ilgili yinelenen figürünün arka planında pusuya yatar: "Dünyanın dünyalandırılması," vb. "Dünyanın dünyalandırılması", eksikli bir fiililik tarzı olarak kavranmayan "oluşu içinde dünya"yı, olabilirliği içinde dünyayı anlatır: Ontolojik farklılık, (ontik) fiililik ile (ontolojik) olabilirliği, yani olabilirliğin kendisini gerçeklediği anda yitirilen fazlalık arasındaki farklılıktır. Başka bir düzlemde, "[siyasal] düzenin düzenlenmesi"nin yeni bir düzenin oluşma "açık" sürecini, yeni Baş-Gösterenin ortaya çıkmasıyla yeni bir düzen kurulduğu anda gözden kaybolan, görünmez olan "oluşun huzursuzluğu"nu anlattığı söylenebilir.
46. Bu kararlaştırılamazlık, Hegel'in *Phenomenoloji of Spirit*'yle de (Oxford: OUP, 197) alakaladır: Akılda tutulmalıdır ki, kapanışı, mutlak bilgi *Logic*'in başlangıç noktasıyla, insanın ifade edebildiği tek şeyin içi boş varlık, hiçbir şeylik biçimi olduğu mutlak *bilgi-olmama* noktasıyla çakışır. Bu nedenle *Görüngübilim*'in yolu, nasılsa öyle görünür: *Bir unutma süreci,* yani Tin'in bütün tarihini tedrici, ilerlemeci "anımsama"nın tam karşıtı.
47. Bilgisayar-kaynaklı görsel gerçeklik, gerçekleştiriliş şekliyle kavranan gerçeklik, yani bütünüyle olabilirlik koşullarından üretilen bir gerçeklik örneği değil mi?
48. Burada, Kant'ın Fransız Devrimi üzerine düşüncelerini anımsamak yeter. Bkz. I. Kant, *The Conglict of the Faculties* (Lincoln ve Londra: University

of Nebraska Press, 1992), s. 153.

49. Kuşkusuz bu Kennedy cinayetiyle ilgili komplo teorisinin solcu bir okumasıdır; bunun tersi ise şöyledir: Kennedy nin ölümü travması, düzenbaz olmayan bir otoriteye muhafazakar bir özlemi ifade eder.

50. Olası ile fiili arasındaki ilişkinin paradoksal doğası ile ilgili başka bir örnek de, Senatör Edward Kennedy'nin 1980 Başkanlık seçimlerinde aday olmasıdır. Adaylığı hâlâ kesin değilken, bütün kamuoyu yoklamaları Demokratlar karşısında kolay bir zafer kazanacağını gösteriyordu; fakat adaylığının kesinleştiği kamuoyuna ilan edildiği anda, popülaritesi ansızın düştü.

51. Bu dişil iğdişlik nosyonunun eninde sonunda ifade ettiği şey, ünlü eski Grek sofizminin bir çeşididir: "Sahip olmadığın şeyi, yitirmişsindir; boynuzların yoktur, o halde boynuzlarını yitirmişsin."

52. Tam da erkin fiililiği ile ilgili bu potansiyellik konusunda bkz. Zizek, *For They Know Not What They Do*, 5. bölüm.

Evet Mutlaka: Bir Yazı Kaleminden Farklı

Rodolphe Gasché

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde yolculuğunun çeşitli anlarında Tin'in prüzsüz ve kusursuz diyalektik yürüyüşü, daha son hedefine varmadan hemen önce durur. Bu geçici kapanma noktası, "Din" üzerine bölümün sonunda, "Mutlak Bilen"nin eşiğindeyken sahici bir yanıt kadar kendiliğinden ve beklenmedik bir şekilde yeniden ses verip ileri fırlayan *evet* noktasıdır. "Tin" ile "Mutlak Bilen" arasındaki hassas geçiş noktasında yankılanan bu *evet*, yine de Tin'in yörüngesinde bir andır. Bu *evetle* Tin, kendisine *evet* der. Kendi diyalektik ilerlemesine bir yanıt talebine —kendisini tamamlayacak bir yanıt talebine— kendisi yanıt verir. Gerçekten söz konusu *evet*, *onaylayan* bir evettir. Fakat bu *evet*, sahici bir yanıtın aniliği ve beklenmedikliğiyle patlamasına karşın, Tin'in bütün ögelerinin antitetik varoluşlarına gitmelerine izin verilen bütün ya da Mutlak düşüncesinin patlaması ve yükselmesiyle çakışır. Zira *Görüngübilim*'in eveti, yalnızca, "Tin"e kadar ve onu da kapsayarak diyalektik karşıtlıklar ve tersine dönmelerle gelişen şeyin bütünlüğünü onaylar. Bu nedenle, bilindiği gibi bir patlamayla da —felsefi şaşkınlık patlaması— serbest bırakılan *ta panta*'nın "uzlaşıcı evet"idir.[1] Olayın aniliğini sahici yanıtın *evetiyle* paylaşır; fakat yine de bu aniliğin kendisi tamamlanmayı bekleyen şeye, sahici bir şekilde yanıt vereceği şeye geri döner. Uzlaşıcı bütünün —karşıtlık içinde olan her şeyin mutlak özdeşliği— kendisini dini bilince dayatma aracı olan bu *evet*, henüz bizzat mutlak bilenin tam onaylanması değildir. Hegel şöyle yazar:

> Din alanına girerken bizim için ortaya çıkan Tin Nosyonu ... mutlak antitez içinde olan şeyin kendisini kendi karşıtıyla aynı kabul ettiği hareket olarak, bu uçlar arasında *onaylayıcı* olarak (*als das Ja*) öne fırlayan bu kabul... bu Nosyon, mutlak Varlık'in kendisini açtığı ve Kendi ile sezgisel olarak kavranan şey arasındaki farklılığın üstesinden gelen dinsel bilinç tarafından sezgisel olarak anlaşılır; tıpkı Özne gibi, tıpkı töz gibi ve dolayısıyla, bu hareket olduğu sürece ve nedenle bizzat Tin de.[2]

"Sanat Biçiminde Din" başlıklı bölümde Hegel'in trajedi çözümlemesinde ileri sürdüğü gibi, trajedide tam da çatışma halinde olan üstün yasa ile adi yasa ilkeleri ya da güçlerinin kendine özgülüğü, öz-bilinci sınırlarken etik tözün fiilileşmesinden kaynaklanır. Belirli fakat karşıt biçimlerde aynı tözü cisimleştiren, dolayısıyla eşit derecede haklı ve haksız olan iki kahramanın yıkılışı, "Zeus'un bütünsel varlığı (*der einfache Zeus*)", Apollo ve Erynnies'in barışıklığına egemendir.[3] Kısaca, bir antitetik karşıtlık ilişkisi içinde olan şeyin kendisini karşıtıyla aynı şey olarak gösterdiği anda öne fırlayan şey, sonlu ve antitetik anların hakikati olarak bütün düşüncesidir. Yine de bu uzlaşıcı *evet* ya da Tin Nosyonu, din alanında *sadece* sezgisel olarak anlaşılır. Dahası, dinsel bilinç, ya da bir halkın öz-bilinç tarzında etik, moral ve kültürel tözü, kendi tinini temsil (*Vorstellung*) biçimin de anlamaya devam eder. Dinsel bilinç konusunda Hegel şunlarıbelirtir:

> *Örtük bir şekilde* başarılan öz ile Kendi'nin bu birliği, bilinç, hâlâ kendi uzlaşmasının resim-düşüncesine sahiptir, fakat resim düşünce olarak. Kendi arı olumsuzluğuna kendisinin özsel Varlık'la birliğinin pozitif anlamını dışsal olarak ilişkilendirerek tatmin olur; bu nedenle tatmini, bir ötenin antiteziyle yüklü kalır.[4]

Onaylayıcı uzlaşma, uçlar arası *evet*, sadece temsilin ötesinde bir alanda, düşüncenin kendisinin kendi figürü olduğu mutlak bilenin figürsüz alanında tam olarak gerçeklenebilir. Mutlak bilende, basitçe dinsel alanda öne fırlayan *evet,* Nosyonun (*Begriff*) kendi kendini onaylayan *evetine*, artık onaylanandan ayrı olmayan bir onaylamaya gelişir. Burada,

Nosyon'da, hâlâ Tin'e öteki olan anlara ve hareketlere bir yanıt olarak evetin beklenmeyen ve sınırda olanaksız ani yükselişi, Tin'in kendisine onaylayıcı yanıtına dönüşmüştür. Öteki'ye bir yanıttan ziyade Nosyon, sadece Tin'in ögeleri ve hareketlerinde değil, bizzat o hareket olarak da kendisini tanır. Bununla, "Din" bölümünün sonuna doğru ses veren *evet patlaması bile,* gerçekte, Öteki'yle her ilişkinin mutlak özdeşlikteki benle ilişkide olduğu Nosyon'un *evetiyle* peşinen tahmin edilmiş ve hasaplanmış gibi görünür. Nosyon'un mutlak *evetinde,* evetin bütün şiddeti ve aniliği içinde patlama olumsal, dolayısıyla zorunlu olmuştur.

Hegel'in her şeyi kapsayan bu evetine, son patlama olayına kadar altta bırakılan bir yanıt olarak kendi doğasından da vazgeçmiş bir *evete* nasıl yanıt verilecek? Daha kesin ifadeyle, sadece her şeyi kucaklayan olmayıp, aynı zamanda, her şeyi kapsayıcılığı sayesinde artık herhangi bir yanıta gereksinmesi yokmuş gibi görünen bir *evetle* nasıl ilişkiye geçilecek? Dahası genel olarak, eşsizliği her bitimin kendisini altta bıraktığını ve böyle yapmakla uzlaştırıcı *evetin* —uçlar arasındaki *evetin*— uçlardan her birinin Ötekiliğin kendisiyle bir ilişkisi içine patladığı kendi kendini altta bırakan anilikten başka bir şey olmadığını göstermeye çalışmış olmasından kaynaklanan bir Hegel nasıl ele alınacak? Açıktır ki, böyle bir yanıt nasıl olursa olsun, bir yanıt —hem duyarlı hem sorumlu— olması için, mutlak *evete* yanıt vermelidir. Yine de, böyle bir yanıt vermek için önce Hegel sonuna kadar —ses getiren *evet* patlamasına kadar— okunmalı ve dinlenmeli. Bütün Hegelci gelişmelerin mutlak bilenin ya da Nosyon'un gözünde gerçekleştiği ve onun tarafından, yani söyleyenin bile artık söylenenden farklı olmadığı bir tarzda düşüncenin kendi kendisine *evet* diyebildiği şekilsiz ve temsil edilmeyen bir düşünenin düşüncesi tarafından önceden belirlendiği kabul edilmeden, Hegel'le sorumlu bir tartışma yapılamaz. Başka bir ifadeyle, Hegel'e sahici bir yanıt *evet* demelidir —fakat papağan gibi tekrarlayan onaylama tarzında değil, her Ötekiliğin pozitif özümsenmesi olayı olarak bir bütün şeklinde Öteki'ye seslenen bizzat kurgusal *evetle* Öteki'yi çağırmak için. Sahici yanıtın *eveti,* en temelinde, tam da Hegelci girişimin tekilliğine, mutlak özdeşlikteki kendi ve Öteki'nin herşeyi kucaklayan onaylanmasıyla kendisine *evet* denilmesi çağrısına *evettir.* Fakat böyle bir yanıt, tamı tamına Hegel'in düşüncesinin *eveti* tarafından varsayıldığı ve istendiği için, güç ve eriminin dışına düşer. Zira, yanıt

veren *evet* kabul edilme talebini karşılarken, böylece kendi içine gelmesine izin verdiği şeyden, kurgusal *evetten*, zorunlu olarak kaçar. Gerçekten, Hegelci *evete* sahici bir yanıt, onun sadece en güçlü ve eklemlenme gerektiren şekli de formüle edilmesini değil —*Tin'in Görüngübilimi*'nin sonunda ve *Büyük Mantık*'ın tamamında örneklendiği gibi—, her şeyi kapsayan *evetin* talebine ve çağrısına *uymaya* direnmesini de ima eder. Zira *evet*, bütün onaylayıcı gücüyle kurgusal *evete* yanıt verme talebine karşı koymalıdır; fakat onu *atlatmalıdır da*. Yani, tam da kurgusal *evetle* buluştuğu anda, randevusuna gitmemelidir. Ancak böyle sahici bir yanıt olur.

Glas'ın son sayfasında Derrida, *Zarathustra*'dan Nietzscheci "engin ve sınırsız Evet (*das ungeheure unbegrenzte Ja*)" anını ya da kertesini akla getirir.[5] "Sizin ve benim ortak" bu eveti, Hegelci sistemin ikileyici ve çelişkili bir bant tarzındaki özümseyici gücünü kutsayan daha geniş bir sütuna eşlik eden bir sütunda çıkmasına karşın, Hegelci uzlaşıcı ve kurgusal *evetiyle* basit bir çelişki ilişkisi içinde durmaz. Tersine, "engin ve sınırsız Evet," kurgusal düşünceye bir *evettir*, aynı zamanda ondan ve onun Ötekisinden sıyrılıp kurtulan bir *evettir*. Tamı tamına hem kesin anlamında bir yanıt (yani her Ötekiliğin onaylayan anlatımından itibaren) hem de Genet'in ayrı gösterildiği, Hegel'in sıkı kurgusal bağlarlarla sarıp sarmaladığı şeyden koptuğu ve onu reddettiği ikileme bandı olduğu için, yanıtında "sıvışır." "*Ja, ou le faux-bond*" da, Glas'ın yayımlanmasından bir süre sonra yapılan röportajda Derrida şunları belirtir:

> İkili bağın dur durak bilmez çelişkisinin ötesinde, onaylayıcı, masum, el değmemiş, dikkatli bir farklılık *sonunda* [*bien*] sıyrılıp kurtulmalı, bir sıçrayışta kaçmalı, olmasına izin verdiği şeyi gülerek göstermeli ve ikili bir bantla geçip gitmelidir. Bir çırpıda ikili bağın çelişkisine karşı durmak ve aniden ikili bağla çıkmasına artık izin vermemek. Sevdiğim şey bu karşı durmadır [*faux-bond*] [zira ikili bandın atlanamaz doğasına karşın] ikili bandın bir bakıma son söz olmaması *zorunludur* [*il faut*]. Aksi takdirde, herşey sona erer...[6]

Bu onaylayıcı farklılık, röportajın başlığının da gösterdiği gibi, sadece kurgusal evete "karşı durup" onu terslemekle kalmayıp, onun Ötekisi olarak eşlik etmeksizin yapamayacağı kaçınılmaz sorgusunu da tersleyen bir *evettir*. Zira bu *evet* kurgusal bağdan ve onun olumsuzlayan ötekisinden sıvışıp kurtulmasına karşın, ikili bir işlemle açılmamış bırakarak onu onaylar da. O halde Hegel'e (*ve* Hegel'de ya da onun dışında evet demesine uygun düşmeyen şeye) *bu evet*, Derrida'nın "ne-yutulan-ne-reddedilen, ne-içeri-alınan-ne-dışarı-atılan Öteki olarak boğazda kalan" dediği şeye de bir *evettir*.[7] İçeriğine uygun yaşayan, dolayısıyla bir yanıt verme davetine yanıt vermesi gereken bir yanıt, kendi olabilirliğini sadece Öteki'de bir Öteki'ye açık kalan şeyden alabilir. Bu açıklık —Öteki'nin yeridir— kurgusal *evetin* ötekisi değildir. *Glas*'ın gösterdiği gibi, kurgusal evet, her zaman, deyim uygunsa "alışılmışın dışında" içeri alınamayan olarak içeri alınır. Bir yanıtın olanaklı —her zaman sadece kestirilemez, hesaplanamaz ve muhtemel olmayan olarak olanaklı— olduğu açıklık, yalnızca, Öteki'de kendi benine ya da özdeşliğine karşı duran ve ondan sıvışıp kurtulan bizzat Öteki'deki *faux-bond* olabilir. Bu açıklık için bir yanıt sorumludur ve ona sorumlu bir şekilde yanıt verir. Kurgusal *evet*, bir yanıtın *eveti* olamayan önceden programlanmış ve tekrarlı bir *evetten* başka hiçbir kendine *evete* izin vermez. Sistem tarafından altta bırakılan, altta bırakılmış, özdeş olmayan Öteki olduğu iddia edilen şey, yalnızca, sistemle gizli bir uyum içinde olan, içinden çıkılmaz bir ikili bağ içinde olan şeydir. Kör bir şekilde olumsuzladığını onaylar; el altından kurgusal evet-demeye öykünür. Uzlaşıcı *evetten* ve Ötekisinden kurtulan *evet*, söylediğimiz gibi —ve ancak bu şekilde sahici bir yanıtın ve karşılığının gerçekleşebileceği koşulları bulur— sonunda artık hakikatin *eveti* değildir. *Faux-bond*, kurgusal *eveti* ayakta durur hale getiren *evet*,

> kendisine ihanet eder, *kendisini atlatır* ve bu onun hakikatten yoksun olması kendi hakikatinden uzaklaşması demek olsa da —bilince ya da yanıt veren ya da duyan birinin temsiline karşın, kendisine ihanet edip herşeyden önce tam bir yanıt, zamanında ve hakiki bir yanıt olmakla— randevuya gelir.[8]

Sonra, *Glas*'ın sonunda bir "öteki uç",[9] yanıt veren ve bu nedenle

hitap ettiği kurgusal *evetten* farklı olan, fakat kurgusal *evetle* buluşmaya geldiğinde oluş riskine atılan bir *evet,* onaylanır.

Hegelci onaylamaya duyarlı ve sorumlu bir *evet* konusunda sözü edilen gelişmeler, yapı-bozum sorunsalını kısaca betimler. *Glas*'dan bu yana Derrida'nın yazdıkları *basitçe* "yapı-bozum" gibi bir tek birleştirici ve tek sesli başlık altında toplanamasa da, Derrida'nın *Glas*'tan sonraki eserlerine özgü yapı-bozum ve "operasyon"lar, gerçekten metinlere *yanıtlardır.* Yapı-bozum, konumlarla ya da metinlerle tartışmasında — eleştirel bir ilişkiye oturmayan bir tartışma— meşru olabilirliğini, düşünenin kendinden etkili bir kendi kendini doğrulama hareketiyle kendi kendine sarılma çabasına yanıt vermek için Öteki'ye bir başvuru olarak (felsefi ya da edebi) düşünmede kalan şeyden araması bakımından "onaylayıcı"dır. Yapı-bozum dışla bu yapıcı ilişkiyi, en temelci, kendi kendini kapsayıcı ve ansiklopedik metin ya da düşüncenin —başarılı bir şekilde *kendi* Ötekisi'ni kapsayan herhangi bir metin ya da düşünce— yapısal nedenlerle kendisi içinde barındırmak *zorunda olduğu* Öteki'ye bu çağrıyı onaylar. Yapı-bozum kendisini özünde bir yanıt olarak oluşturan bu Zorunluluğu onaylar. Fakat bir yanıt olarak yapı-bozum, eşit derecede özsel ve yapısal nedenlerle, yanıt verememe riskine, salt uysal ve tekrarlayıcı bir *evet* olma riskine sürekli girmelidir. Ancak bu riski göze almakla yapı-bozum bir yanıt olabilir. Derrida, yapı-bozum ile Hegelci *Aufhebung* arasındaki kusursuza yakın çakışmaya işaret etmiştir: "Ona çok benzerdir" neredeyse özdeştir, diye yazar.10 Gerçekten, yapı-bozumda (ve kurgusal düşüncede) tam da Öteki'ye ilgi, yapı-bozumu sadece kurgusal diyalektik tarafından sarıldığı ve yeniden sarıldığı için yanlış anlaşılma riskiyle karşı karşıya bırakmaz, aynı zamanda Öteki'nin kurgusal bir yeniden kendine mal etmesine tekrar kayma olasılığından asla kurtulamamasının nedenini de açıklar. Eğer böyleyse, bunun nedeni, sadece, yapı-bozumun felsefi bir anlatımı verilirken Derrida ve yorumcularının (ben de dahil) önünde sonunda tam da yapı-bozumun "radikalliğini" ele geçirmeye yetmeyen Hegelci kategorilere ve hareketlere başvurmuş olmaları değildir. Bu ampirik değerlendirmelerin tersine, sahici bir yanıtı olanaklı kılan Öteki'nin çağrısına sahici yanıt verememe özsel riski yerinde kalır. Gerçekten, aynı şekilde, bir düşünce eserindeki ya da metnindeki Öteki'nin *yeri* gönderimsel bir vektörden, Öteki'ye —kendisini kendisi için olarak belirlemekten kaçınamayan ve

bu nedenle, kendisine, başlangıçta Öteki olarak Öteki'ye bir *evet* demekten başka bir şey olmayan sahici bir yanıt, bir kendi ya da özdeşlik vermesi gereken bir Öteki'ye— yönelik bir hareket, işaret ve çağrıdan başka bir şey değildir. Kendine *evet* deme, dolayısıyla kendi özdeşliğinin yok olmasına kapı açma riskinden bütünüyle kaçamaz. Şimdi, tam da bir yanıtın tekrarlanan bir *evetten*, bizim durumumuzda bir mutlak özdeşlik felsefesine ya da kendi kendini doğrulayan Ben yanıtına her zaman kayabilmesi "olgusu" ya da tam da böyle bir kayışın Öteki'ye bir yer açma ve Öteki'ye sorumlu yanıt verme olabilirliğiyle birlikte gelmesi "olgu"su, elbette söz konusu farkı gözardı etmenin bahanesi değildir. Gerçekten, tam da yapı-bozumun yeri geldiğinde diyalektik düşüncenin bütün çekiciliklerine sahip olması "olgu"su, ikisini özdeşleştirme yetkisi vermez. Ne var ki, Hegelci uzlaşma evetine Derridacı yaklaşımın, kendi yanıt verme tarzının Hegelci niteliğini sistematik bir şekilde görmezlikten geleceği iddiası, sorumsuzluk değilse, aşırı duyarsızlıktır. İki *evet* arasındaki ve her *evet* ile *kendisi* arasındaki farkı ortadan kaldırma, hem Hegel'e hem Derrida'ya haksızlık etmekten daha az bir şey değildir.

Karşı çıkmaktan çok, yapı-bozumun kurgusal *evete* yanıt olarak önesürdüğü şey, bu nedenle, Hegel'de Öteki'ye bir hitap olarak kalan şeye bir *evettir*; tam da kapanma olasılığının onaylayıcı evetine bağlı olduğu, fakat bitimsiz olarak onu da aşan bir *evettir*. Hegelci düşüncenin kurgusal, onaylayıcı, uzlaşıcı *eveti,* mutlak bilenin, Nosyon ya da Kavramın, mutlak özdeşliğin *evetidir*. İlk yazılarından *Büyük Mantık*'a kadar Hegel, mutlakta ulaşılan birliği "farklılaştırılmışlık ile farklılaştırılmamışlığın birliği, ya da özdeşliğin özdeşliği ile özdeşlik olmamanın birliği" olarak kavramıştır. Hegel'in belirttiği gibi, bu birlik kavramı "mutlakın ilk, en arı, yani en soyut tanımı olarak", sonunda "daha özgül ve daha zengin tanımlamalarına" yer açmak zorunda kalacak bir mutlakın tanımı olarak görülmelidir.[11] Gerçekten, mutlakta Tin — mutlak özdeşliğin en zengin ve sonal kavramlaşması— olarak ulaşılan birlik, kavranması ona zorunlu gibi görünen bütün koşulların sadece, kendileri *tarafından kendilerinin* altta bırakılması anlamında içinde Mutlakın var olduğu kerteler olduklarını göstermekle kalmayıp Mutlakın *kendisiyle ilişkiye girdiği* Öteki olarak da gösterdiği bir birliktir. Bu nedenle Tin'in ulaştığı mutlak özdeşlik ve kendisiyle eşitlik, içinde kendi'nin kendisiyle de ilişkiye girdiği olarak, kendi kendiyle ve Öte-

kiyle ilişki durumudur. Öz-bilinç olarak mutlak, herşeyi kapsayan Bir ya da bütünlük de olan mutlak özdeşliğe ulaşır [12]

"Özdeşlik" teriminin çok yakın zamanlarda, fazla nitelendirilmeden birçok bağlamda (özellikle az çok gevşek bir şekilde psikoanaliz ve sosyoloji türevi söylemlerde) kullanılan, sütçü beygiri olmasa da, ortak bir terim halini alması dikkate alındığında, bu noktada "özdeşlik"in felsefedeki anlamını kısaca anımsamak gerekir. Mantıksal ve felsefi özdeşlik kavramı, herhangi bir nesnenin (ya da nesnel bir dünyanın) bütünüyle kendi başına, kendine hazır beklemesini anlatır. Böylece güçlü bir şekilde tekillik düşüncesiyle ilişkilendirilen özdeşlik, bir şeyi aynı türden bir başka şeyden ayırt etmeye yarayan bir yüklemdir. Burada özdeşlik, sırf *kendisi olmayla* ilgili olduğuna göre, ne kadar değişken ve kararsız olursa olsun nesne olarak herhangi bir nesneye uygulanır. Mantıksal özdeşlik (yani bir şeyin kendisiyle özdeş olduğu ve bu nedenle kendisini imlediği yer), Leibniz'in ayırt edilemezler üzerine yasasında, metafizik ya da ontolojik bir biçim de alır (buna göre, evrendeki iki şey tamı tamına aynı, dolayısıyla özdeş değildir ve bu nedenle sayısal olarak ayrılmalıdırlar); katı mantıksal özdeşlik tanımlaması Kant'a kadar geçerli kalır: Kant'a göre özdeşlik, sadece farklılıkları kurmak için kavramsal bir alettir, ontolojik bir ilke değil. Fakat yine de *Arı Usun Eleştirisi*'nde gösterdiği gibi, Kant'ın görüşü (nesnelliğe özgü birliğin, son başvuruda, düşünen öznenin kendisinin sahip olduğu birliğe kadar geri izlenebilir olması gerektiği görüşü), biçimsel olarak, şeylerin oluşturucusu mantıksal özdeşlikten bütünüyle farklı bir özdeşlik anlamını da açığa vurur. Sadece düşünen öznenin bilincine uygulanan özdeşliğin bu anlamı, idealist felsefecileri Kantçı düşüncenin ardından deneyime motive etti; Dieter Henrich'in ifadesiyle "önce, özdeşlik ilkesi olarak özne ile, sonra, öz-bilinçle bile bağlantılandırılmadan ve dolayısıyla Kantçı temel ayrımları gözardı ederek özneye atfedilen özdeşlik anlamıyla."[13] Söz konusu olan, Schelling'in özdeşlik felsefesidir. Spinoza'yı bir model olarak alan Schelling'in felsefesi, gerçekten, Mutlak'ı doğa ile tinin, zorunluluk ile özgürlüğün, Varlık ile zihinsel sezginin özdeş olduğu Bir olarak kavrar. Hem töz hem özne sorunsalından uzaklaştırılmış ve bunların ötesinde olan Mutlak özdeşlik, burada bizzat evrenin adıdır. Genç Hegel, Schelling'in kendi özdeşlik felsefesinde Fichte'nin öznel idealizminin sınırlarını aşma çabasına sempati duymasına karşın, daha

Tin'in Görüngübilimi'nde Fichte'nin özdeşlik ve Mutlak kavramını soyutluklarından ötürü eleştirir. Mutlak'ı Tin gereğince değiştirmekle (yani mutlak öznellik ile onun [mutlak] Öteki'sinin birleşik olduğu özbilincin rasyonel bir özdeşliği olarak) Hegel'ın dinamik, süreçsel ve rasyonel mutlak özdeşlik kavramı, bu nedenle, Schelling'in monizminin güçlüklerinden sakınarak, evrensel Bir düşüncesini, yani metafizik ve ontolojik bir özdeşlik kavrayışı düşüncesini felsefi olarak gerçekleştirme titiz çabası olarak görülmesi gerekir.

Derrida, çeşitli vesilelerle, felsefi ve mantıksal özdeşlik kavramının sınırlarını ve olabilirliğini tartışmış olmasına karşın (en açık biçimde *Limited, Inc.*'de), "onaylayıcı" yanıtta yapı-bozumu yapılan özdeşlik kavramı, Hegelci mutlak özdeşlik kavramıdır. Görüngübilim'in sözünü ettiği ve en tam gelişmesini *Büyük Mantık*'ın son bölümlerinde kazanan uçlar arasındaki *evettir*. Yapı-bozum altındaki özdeşlik kavramı, Hegel'in hem özneden hem tözden özgür bir felsefi monizmin eklemlenmesindeki güçlüklerin —Permenides'ten Schelling'a kadar felsefe tarihine musallat olmuş güçlüklerin— üstesinden gelme etkileyici çabasına tanıklık eden bir kavramdır.[14] Fakat, mutlak özdeşlik konusunda yapı-bozumun başardığı şeyi doğru bir şekilde kavramak için, mutlak özdeşliğin sosyopsikolojik ve psikoanalitik özdeşlik nosyonlarından çıkarsanan kavramlar olarak (ya da bu kavramlarla karışmış olarak) değil, kendi koşullarınca anlaşılması önemlidir. Özel olarak kişilik yapısıyla ilgili ampirik (ve mantıksal olarak çok farklı) özdeşlik kavramlarını kurgusal bir özdeşlik kavramı çözümlemesine (ve yapı-bozumun bununla ilişkilenme şekline) taşımak, sadece aşırı kafa karışıklığı yaratır. Kısaca içinde kendi ile Öteki'nin başarılı bir şekilde uzlaştığı epistemik bir kendi kendiyle ilişki olarak Hegelci Tin'in —uçlar arasındaki Evet olarak Tin'in— mutlak özdeşliği kavramının açık bir kavranması olmadan, yapıbozumcu *evetin* Tin'in özdeşliğiyle nasıl ilişkilendiği, yapı-bozum ile kurgusal diyalektik arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ve özel olarak bizzat yapıbozumcu *evetin* "statü"sü (dolayısıyla kalkış yaptığı özgül heterojenlik türü) konularında her olası değerlendirme, basitçe söz konusu olamaz.

Bununla birlikte, bu denemede, *Görüngübilim* bölümünde ya da *Mantık Bilimi*'nin son bölümünde ortaya çıktığı şekliyle kurgusal özdeşlik

kavramı konusunda sistematik bir titiz çalışmaya girmeyeceğim. Böyle bir titiz çalışma, Hegel'in, özellikle *Büyük Mantık*'ta, özdeşlik kavramını kurgusal eleştirisine ayrıntılı bir tanışıklığı gerektirir. Burada kendimi bu eleştiriyle sınırlayacağım. Gerçekten, *Mantık Bilimi*'nde özdeşliğin bir derin düşünce belirlenimi olarak açıkça sorunsallaştırılması, Hegel'in özdeşlik konusundaki son sözü olmaktan çok, eleştirel ve kurgusal bir özdeşlik değerlendirmesidir. Tin'in mutlak özdeşliği olarak daha zengin kavranışı için sadece yol açar. Hegel'in özdeşliği bir derin düşünce belirlenimi olarak ele alışını Hegel'in pozitif özdeşlik teorisi olarak anlamak, sadece Hegel'in özdeşlik teorisini yanlış anlamak değil, aynı zamanda Hegelci felsefi girişimin tamamını yanlış yorumlamaktır da.

I

Bunu akılda tutarak, Hegel'in Mantık Bilimi'nin II. kitabında "Öz Öğretisi" başlıklı bölümde özdeşlik sorununu ele alışına dönmek istiyorum. "Aldatıcı Varlık" üzerine bölümün ilk kısmında Hegel, özdeşlik nosyonuna girer ve onun öz ve yansımayla ortak alanı paylaştığını gösterir. Burada özdeşliğin nasıl anlaşılması gerektiğinin bir çözümlemesine girişmeden önce, bu terimin içine konumlandırıldığı kesin bağlam ile ilgili bazı ön belirlemeler kaçınılmazdır. Özdeşlik, bir derin düşünce belirlenimi olarak tanımlanacağı için, burada "derin düşünce"nin (reflection) ne anlama geldiğini açıkça kavramak özellikle önemlidir. Önce şöyle ilerleyelim: *Mantık Bilimi*'nde göründüğü şekliyle derin düşünce, artık Hegel'in ilk eserinde yetersizliğini belirlediği felsefi derin düşünce değil, henüz mutlak ya da kurgusal derin düşünce değilken, bu alana uygun olmayan her şeyden sıyrılan ve bu nedenle bizzat mutlak derin düşünce yolunda bir an olan *düzeltilmiş bir derin düşüncedir*. *Mantık Bilimi*'nde Hegel, deyim uygunsa derin düşünceyi uygun yerine yerleştirir. Kendi kendini bilen Mutlak içinde pozitif ve sınırlı bir yer verecek şekilde derin düşüncede yapılan değişiklikleri doğru değerlendirmek için.

Hegel'in mantığı, hakikatin taşıyıcısı olarak yargıya dayanmaz. Hegel'e göre formel mantık, kurgusal mantığın canlı düşünme hareketinin temsiliyle karşılaştırıldığında ölü bir gövdedir. Hegel'in man-

tığı, formel mantığın kendi mantıksal formlarını ve form ögelerini türettiği mantıksal aksiyomların ötesinde bir rasyonellik alanını araştırması anlamında sahici bir felsefi mantıktır. Genel olarak düşünme ilkelerini ve kendisi bir ilke olarak Düşünme'yi, düşüncenin mutlak zemini olarak Düşünme'yi araştırır. Hegel'in mantığına göre, bu mutlak zemin Nosyon ya da Kavramdır. Hegel şöyle yazar:

> Nosyon, en somut ve en zengin belirlenimdir; çünkü önceki belirlenimlerin, varlık kategorilerinin ve derin düşünce belirlenimlerinin *bütünlüğü* ve zeminidir; bu nedenle bunlar, onun içinde zaten bulunurlar (MB, 617).

Nosyon'da, kendisi kendi nesnesi olan düşünce mutlak İdea'da, bu tek ve aynı Nosyonun bütün olası mantıksal belirlenimleri —varlık olarak, öz olarak ve nihayet Nosyon *olarak*, yani kendisini kapsayan olarak— altta bırakılmış, üstesinden gelinmiş ve korunmuştur. Nosyon'un bütün bu belirlenimleri düşünme figürleri olduğu için, Hegel, mutlak İdea'da düşünmenin kendisini nasıl cisimleştirip kendi zemini, düşünmenin mutlak zemini olduğunu göstermiş olduğunu iddia edebilir.

Mantık Bilimi iki bölüme ayrılır: "Nesnel Mantık" ve "Öznel Mantık ya da Nosyon Öğretisi." Düşünme kategorilerinin ve derin düşünce belirlenimlerinin Nosyon kavramının kendisini dayatmaya başladığı noktaya kadar gelişimini kapsayan birinci bölüm, "Varlık Öğretisi" ve "Öz Öğretisi" üzerine iki kitabı daha kapsar. Nesnel mantığı oluşturan bu ilk iki kitapla karşılaştırıldığında öznel mantık, özgür Nosyon ya da mutlak İdea mantığının, yani biçimsel bir ontoloji olarak mantığın hakiki izahını temsil eder. Artık derin düşüncenin kurgusal açılışı, varlık öğretisinin izahından hemen sonra, başka bir ifadeyle, sonunda Nosyon düşüncesine yol açacak gelişmelerin bir parçası olarak gerçekleşir. Derin düşünce sorununun diyalektik izahı, tamamen varlık öğretisiyle ilişkisiyle dolayımlanır ve ancak bu öngelen dünyaya sürekli çarpraz göndermeler temelinde anlaşılabilir. Ayrıca, derin düşünce alanından —yani Nosyon'dan, ya da bizzat bütün düşünce belirlenimlerinin açılmış pozitif bütünlüğünden— çıkacak ve dolayısıyla bu alanı sınırlayacak şey gereğince okunmalıdır. Varlık mantığı ile Öz mantığının (derin dü-

şüncenin tartışıldığı) tamı tamına nasıl ilişkilendirildiği güç sorununu burada açmak olanaklı değil. Her iki bölümün ve her iki kitabın neyi başarmaya çalıştığının ve bunların nasıl ilişkilendiğinin şematik ana çizgilerini vermek yeterli sayılmalı.

Varlık mantığında Hegel'in, varlık metafiziğinin büyük sistemlerini enine boyuna anlattığı söylenebilir. Bu bölümde, *logos*'ta içerildikleri ölçüde çeşitli duyum tarzlarını tartışır. Varlık'ın, ya da Kant'ın *aşkın estetiğini* yeniden yorumlayan dolaysızın anlamının, yani nesneleştirici düşüncenin ve bu tür düşünmenin ima ettiği geleneksel mantığın soruşturulmasıdır. Bütün bu soruşturmanın itkisi, dolaysız ve soyut olarak Varlık'ın kendisini Öteki bir şey olarak gösterdiğini, kendi özünde, derin düşünceli bir uzaklığı gerektiren evrensel bir şeyde, kendi hakikatine sahip olduğunu göstermektir. Öz mantığı, Varlık'ın kendi kendini olumsuzlamasının karşı ağırlığıdır. Hegel, "Varlık'ın hakikati özdür" der (MB, 389). Bu hakikat, Varlık'ın ebedi geçmişi —*to ti en einai*— olarak varlığın dolaysız varlığının olumsuzlanmasını izler. Sonuç olarak öz öğretisi, Kant'ın *aşkın analitiği* de dahil çeşitli tarihsel metafiziklerin Hegel tarafından bir yeniden yorumunu anlatır. Yine de bu öz mantığı, anlama ya da derin düşünce felsefesinin kurgusal bir eleştirisi için bir sahne olarak da iş görür; çünkü öz kavramı, tamı tamına, bir derin düşünce metafiziğine özgü (görünüşte) indirgenemez ikili dünyasını gerektirir. Gerçekten, bu metafizik dolaysız ve duyumlu varlığı kendini, anlamayı ya da özü açıklamasıyla kuşatarak açıklar. Saint Augustine'in terimiyle bir *mundus intelligibilis*, kendisinden uzlaştırılamaz bir şekilde ayrı görüngü dünyasına karşı ve onun üzerinde derin düşünce biçiminde bir kemer oluşturur. Hegel'in "Öz Mantığı"nda belirttiği nokta şudur: Bütün varlık alanının içsel bir olumsuzlanması olarak öz, vaat ettiği istikrardan yoksundur. Varlık'ın özü tarafından olumsuzlanma, Varlık'a kendine dönme —kendini düşünme— olanağı tanımasına karşın, öz kendi payına kendini düşünemez, dolayısıyla Varlık ın hakikatini bilinir kılacak ayakta turmayı kendi başına başaramaz. Öz, kendini kavramayı beceremeden kalır. Sonuç olarak *Büyük Mantık*'ın bu bölümüne özgü hareket, Varlık'ın dolayımına tekrar başvurmaya mahkumdur. Fakat bu şekilde yeniden kurulan dolayım, özün varlığının dolayımı olduğu için, daha yüksek bir düzeyde yeniden ortaya çıkar. Ger-

çekten, söz konusu eski haline dönme, yeni Kavram ya da Nosyon alanını açar. Hegel şöyle yazar: "Özün hareketi, genel olarak Nosyon'un oluşudur" (MB, 526). Nosyon mantığı, Kant'ın düşünceyi salt düzenleyici bir role sınırlamasını köklü bir şekilde aştığı için, Kant'ın *aşkın diyalektiğinin* yenilenmiş bir versiyonuna karşılık gelir. Farklı bir şekilde belirtirsek, Hegelci Kavram ya da Nosyon, yani kurgusal mantığın başlıca kategorisi, şerh edilmiş aşkın algılama birliğinden başka bir şey değildir. Mantığın bu kısmında Hegel, I. bölümü karakterize eden varlık ile öz, varlık ile görünüş derin düşünce düalizmini yener. Nosyon'un mutlak derin düşüncesinde, düşünce kendisini düşünür. Derin düşünce düalizmi geride bırakan her şeyi kucaklayan tamlık olur. Bu, tözün sonunda kendisini özne olarak kavradığı sürecin sonudur. Hyppolite'in ileri sürdüğü gibi, bu sürecin üç parçası, Alman *Selbstbewusstsein* dünyasında içerilen üç ana —varlık, görüntü, kendi— karşılık gelir.[15] *Mantık Bilimi* tarafından şerh edildiği şekliyle bu süreç, bütün düşünme belirlenimlerinin birliği olarak Nosyon ya da Kavramın öz-bilinciyle sonuçlanır.

Mantık Bilimi'nin nasıl örüldüğünün bu son derece geniş ve en şematik ana çizgilerinde, Kant'ın eleştirel felsefesine sürekli gönderme yaptım. Şimdi "Öz Mantığı"na egemen olan derin düşünce nosyonu tartışmaya başlayacağım için, I. Kitabın bu ikinci bölümü, "Varlık Mantığı"nın formel ya da nesnel mantığa karşılık gelmesi gibi, Kant'ın aşkın analitiğine karşılık gelmesine karşın, Hegel'in basitçe Kant'ın gelişmelerini tekrarlamadığı vurgulanmalıdır. I. Kitabın iki kısmı, formel ya da aşkın mantığa özgü derin düşünce tiplerini salt yeniden üretmez. Hegel'e göre, kendi başlarına savunmasız düşünme tarzlarıdırlar. I. Kitabın iki kısmında karşılaştığımız şey, *zaten* hakiki mutlak derin düşüncenin anları olan yapay kurgunun sadece iki farklı yoludurlar. Gerçekten "Öz Mantığı"nda ana hatları çizilen derin düşünce hareketinin, Kant'ın buna karşılık gelen nosyonuyla sadece donuk bir benzerliği vardır. Nosyo'nun öze dönüşü perspektifinden zaten ayrıntılı olarak yeniden yorumlanmıştır. Düzeltilmiş denilebilecek bir tür derin düşüncedir; çünkü, derin düşünce bozulmaları mutlakın perspektifinde düzeltilmiştir; bu nedenle bir yanda mutlak derin düşünceden ayrıyken, diğer yanda da felsefi derin düşünceden ayrıdır.[16] Aşağıda, Hegel'in "derin düşünce hareketi" dediği şeyin ve bizzat bu derin düşünce nosyonunu karakterize eden şeyin betimlenmesiyle kendimi sınırlayacağım; Nosyon'un yan-

sıtıcılığına dönmeden önce derin düşüncenin geçmesi gereken çeşitli evrelerin ayrıntılı bir tartışmasını bir yana bırakacağım.

Öz, "Öz Mantığı"nın, zaman zaman anlaşılmaz olmasa da oldukça güç temel konusudur. "Öz, *varlık* ile *Nosyon* arasında durur: Bunların anlamını oluşturur ve onun hareketi, varlıktan Nosyon'a *geçiştir*" diye yazar Hegel (MB, 391). Öz, varlıktan çıkar. Varlıkın dışında degil bizzat Varlık'ın neden olduğu bir olumsuzlamadır. Hegel, "öz-hareketi" içinde özün "derin düşünce" olduğunu savunur (MB, 399). Hegel, öz ile derin düşünce arasındaki bu karışık ilişkiyi anlamamızı nasıl ister? Öz, arı dolayım olarak Varlık'ın olumsuzlanmasıdır. Öze göre varlık ikincil ve türevdir. Özle karşılaştırıldığında, hiçbir şeyliktir ya da "yanıltıcı varlık"tır, özsüz varlıktır, yani salt *Schein*'dir, salt benzerliktir. Yine de öz dünyasında Varlık'a atfedilen öz-olmama, kendisinin özün yanıltıcı varlığı olduğunu gösterir. "Yanıltıcı varlık ...özün kendi doğrulamasıdır" diye belirtir Hegel (MB, 393). Ne var ki, eğer yanıltıcı varlık kendi kendini doğrulayan özün sonucuysa, o zaman bu "öz *kendi içinde parlar ya da görünür*" demektir. Özün yanıltıcı varlık görüntüsü aldığı kendi içinde bu ikileşmesi, Hegel'in *Büyük Mantık*'ta *derin düşünce* dediği şeydir. Hegel, "bu yanıltıcı Varlık'ın bizzat özün içinde gösterisi *derin düşüncedir*" sonucunu çıkarır.

Bu derin düşünce hareketinin üç yanı vardır ve bunların ayırt edilmeleri gerekir: (i) derin düşüncenin öz alanının *içinde* gerçekleşmesi; (ii) bizzat özün alanında öze bir Öteki'nin kurulmasıyla çakışması ve (iii) bu kurmanın, özün tam da o alanda parlamasından ya da gösterisinden başka bir şey olmaması. Sonuç olarak, derin düşünce olarak öz, kendi anı olarak kendini kapsayan bütünün kendisidir. Fakat, öz'ün kendi içinde parlamasında kendi'ye karşıt bir Öteki"nin doğrulanması ile kendi'nin kendi kendini doğrulaması özdeş hareketler olmalarına karşın, öz'ün tümlüğünde Öteki'nin farklılığına açtığı için derin düşünce de olumsuzlamadır. Ne var ki, tam da öz'ün kendi-içinde-gösterisinden —öz'ün özdeşliğini kuracağı düşünülen gösteri— kaynaklanan derin düşüncenin olumsuzluğun yanıltıcı da olduğunu savunur Hegel. Her durumda, derin düşünce, olumsuzluk (ya da Ötekilik) ve özdeşlik, söz konusu alanda birlikte uyum içinde bulunurlar. Bu güç sentezin, biraz daha açıklanmaya gereksinmesi var.

Öz alanında varlıktan geriye kalan şey —yanıltıcı varlık— "bir Ötekinin yanıltıcı varlığı değil, kendi başına yanıltıcı varlıktır, bizzat öz'ün *yanıltıcı varlığıdır*;" çünkü "*öz,* kendi içinde kendisinin derin düşüncesidir" denilir (MB, 398). Bu nedenle öz'ün kendisiyle eşitliği, kurgusal konuşursak, öz'ün olumsuzluğuyla özdeştir; çünkü Öteki'yle (varlıkın varlık olmayanı) ilişkilidir, yani öz'ün yanıltıcı varlığıyla ilişkidir. Ele alınan alanda, bir Öteki'nin derin düşüncesi ile öz-derin düşünce özdeştir. Hegel şöyle yazar: "Derin düşünce hareketi sadece kendi kendiyle ilişkili olumsuzlama olarak bir varlığa sahip olan *kedibaşına olumsuzlama* olarak öteki'dir" (MB, 399). Gerçekten bu alanda —dolaysız varlık'ın kendi kendini olumsuzlamasından ibaret olan ve varlığın kendi içine döndüğü ve sonunda da öz olduğu alan— derin düşüncenin ilişkilendiği Öteki, sadece yanıltıcı bir Ötekidir; çünkü kendisini Öteki olarak olumsuzlayan bir Ötekidir. Derin düşünce, bir Öteki ile ilişkinin başarıldığı, fakat bu Ötekinin, kendi başına ve kendisinin olumsuzlanması olduğu için derin düşünce tarafından karakterize edildiği bir hareket anlamına gelir. Bu nedenle Hegel, derin düşüncenin kendi kendiyle ilişkili olumsuzlama, yani olumsuzlamanın olumsuzlaması olduğunu iddia edebilir ve derin düşünce hareketiyle ilgili çözümlemesini şu formülle bitirebilir: "Sonuç olarak, öz'de oluş, derin düşünce hareketi, *hiçbir şeyin hiçbir şeye hareketi, dolayısıyla tekrar kendisine dönüş hareketidir*" MB, 400). Fakat, eğer öz alanındaki derin düşünce Öteki'yi sadece öz'ün Öteki'si olarak, yani yanıltıcı varlık olarak bilirse, öz de kendi olumsuzlanması olur; çünkü kendi içinde parlamakla, kendisi içinde bu Öteki'ye sahip olduğunu gösterir. Hegel'in ifadesiyle, derin düşünce olumsuzun kendisiyle yer değiştirmesi"dir (MB, 400). *Arı* mutlak derin düşünce, sadece olumsuzlamanın kendisiyle özdeşleşmesine yol açar. Arı mutlak derin düşünce, ya da hâlâ soyut derin düşünce olarak derin düşünce, sadece "*birin öteki'deki yanıltıcı varlığı*"dır, birin öteki içinde salt parlamasıdır (MB, 622). Hegel şunubelirtir:

> Önceki, hiçbir şeyin hiçbir şey yoluyla kendine geri dönmesi hareketi, *kendisinin* öteki içindeki derin düşüncesidir; fakat derin düşüncedeki karşıtlık henüz herhangi bir öz-töze sahip olmadığı için, derin düşünen bir pozitif değildir, içinde bir olumsuzun düşünüldüğü *öteki* de değildir (MB, 445).

Derin düşünce konusunda son derece saçma sapan bir şey var. Arasında gerçekleştiği terimlere herhangi bir öz-töz veremeyen bir harekettir. Derin düşüncenin doğruladığı Öteki, Öteki olarak kendisini olumsuzlar ve böylece, Öteki olarak Öteki'yi karakterize etmesi gereken şeyden yoksun olur: Olumsuzluk. Buna karşın, derin düşüncenin kalkış yaptığı öz, en iyi durumda yanıltıcı varlığa ulaşır. Derin düşünce, kansız bir kendi ile cansız bir kılıfa indirgenen bir Öteki arasındaki hayalet vari bir harekettir. Onda hiçbir töz ayrımı gerçekleşmez ve doğrusunu söylersek, hiçbir hareket de gerçekleşmez. Bir yanda hiçbir şeyden hiçbir şeye, diğer yanda tekrar kendine geri dönüş hareketinin bile hemen hemen ayırt edilemediği hiçbir şey ile hiçbir şey arasındaki bir gölge oyunudur. Gülünçlüğü ancak bütünüyle duyarsız okuyucunun gözünden kaçan derin düşüncenin bu hüzünlü temaşasının çözümlenmesinde Hegel, anlama ve derin düşünce metafiziğine son öldürücü darbeyi vurmuştur. Söylemeye gerek yok, bu çözümleme Hegelci diyalektiğin ve Hegel'in özdeşlikten anladığı şeyin modeli gibi kavranarak yalıtılıp alınsaydı, bu korkunç bir hata olurdu. Hem derin düşüncenin hem de özdeşliğin Hegelci ele alınışıyla ilgili gelişmeyi, Hegel'in gözünde bu kavramlara karşı en bunaltıcı savların içinde yer aldığı bir şeye hapsetmek anlamına gelirdi.17

Yine de Hegel'in özsel derin düşünce eleştirisine karşın, öz ve derin düşünceyle ilgili anlatımı diyalektik bir anlatımdır. Hiçbir şey içindeki hiçbir şeyler arası hayalet vari hareketin gölge oyununun, sadece Nosyon, arı mutlak ya da soyut derin düşünce mantığında tözsel içeriklerini kazanacak olan —her ileri belirlenim ve somutlanımdan önce— biçimsel, dolayısıyla içi boş anları öne çıkarması olgusu dışında, "kendisiyle [*mit sich selbst zusammengehen*]" ve kendisi olmayanla bir "çakışma" ile ilgili (mantıksal olarak) en temel düşüncenin matriksidir (MB, 400). Bir tek birlikte, derin düşünce kendisi ve Öteki olma (ne kadar yanıltıcı olursa olsun) çakışmasını başarır. Burada, öz'ün kendi içinde parlama aracı derin düşünce öz'ün alanında başlıyorsa bunun nedeninin, öz'ün *zaten* özdeşlik olması olduğunu anımsamak gerekir. Fakat en temel biçimiyle özdeşliktir. Gerçekten, Hegel'in belirttiği gibi, "öz, ilk başta basit kendi kendiyle ilişkidir, arı *özdeşliktir*" (MB, 409). "ötekilik ile öteki-ile-ilişkinin gözden kaybolduğu" "kendi-ile-arı eşitlik"tir, "basit kendi-ile-özdeşlik"tir (MB, 411). Tersinden, "özdeşlik, ilk kertede, henüz bir be-

lirlenimi olmayan bizzat-özdür, ayrık bir anı olmayan bütünlüğü içinde derin düşüncedir" (MB, 412). "*Özsel* özdeşlik, bu nedenle, "genel olarak özle aynı"dır (MB, 411-412). Fakat, kendi bütünlüğü içinde derin düşünce olan öz'ün bu özdeşliği, "kendisini başka birinden yeniden kurması" yoluyla değil, "kendisinden ve kendi içinden bu arı kaynaklanma"yla kendisi-ile-eşitliği başarır (MB, 411). Başka bir ifadeyle, hiçbir Öteki ve Öteki-ile-ilişki tanımayan özsel özdeşlik, kendi başına altta kalmış Ötekilikten, ya da kendinde-Varlık'ın basit olumsuzluğundan başka bir şey değildir. Fakat bu özdeşlik "kendi Öteki'sinin hiçbir şeyini içermediği, sadece kendini içerdiğine göre, yani, kendisiyle mutlak özdeşlik olduğu"na göre, "*kendi beni içinde* özdeşlik-almama"dır da (MB, 413). Bundan sonra, ancak kendi ve Öteki ile çakışma olması durumunda kendi kavramına ulaşan bir çakışma düşüncesi gelişmelidir. Bu, derin düşüncenin öz alanında aldığı ve derin düşünce konusunda önceki gelişmeler dikkate alındığında yanıltıcı bir diyalektik, fakat yine de kendi ile Öteki'nin bir diyalektiği olarak betimlenebilen çeşitli tarzlarda gerçekleşir. Bu diyalektik, öz ile derin düşünce alanında zeminin (*Grund*) ortaya çıkmasıyla birlikte son bulur. Onda, arı dolayım olarak derin düşünce, zeminin kendisiyle gerçek dolayımına ve dolayısıyla, öz'ün varlık-olmamaklığından kendini doğrulamaya döndüğü bir özdeşliğe yer açmıştır. Fakat önünde sonunda, özsel özdeşlikle birlikte doğan özdeşliğin diyalektiği, ancak kendi ve Öteki'nin Nosyon daki tam dolayımıyla *bir dinginliğe* erişir. Hegel şöyle yazar: "*Hakikat, sadece özdeşliğin farklılıkla birliğinde tamdır* ve dolayısıyla, sadece bu birlikte vardır" (MB, 414).

"Öz Mantığı"nın, "Varlık Mantığı"nın tamamında enine boyuna tartışılan nesneleştirmeden, düşünmeden farklı ve ona karşıt olarak derin düşünce üzerine bir tartışmadan ibaret olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Öz, kendi içinde altta bırakılıyor olan "*arı, mutlak farklılık*"tan başka bir şey değildir (MB, 413). Bu nedenle öz başından itibaren, özdeşlik ile farklılığın birliğini düşünmekle bağlantılıdır. Gerçekten "Öz Mantığı" iki düşünme tarzı (yani, Varlık'ın ve öz'ün) Nosyon'da birleştirildikten sonra durmayabaşlar. Hegel, sadece Nosyon'da, derin düşünce adına gerekli olan kendi-ile-ilişki ile Öteki-ile-ilişki arasında mantıksal ve ontolojik olarak doyurucu bir uzlaşmaya ulaştığına inanır.

Başlangıçtaki mutlak derin düşünce soyut nosyonunun açılmasıyla birlikte, dolayımın sonuçları kuşkusuz daha somut olur. Derin düşüncenin aldığı çeşitli özgül biçimlerin birliği başaramamaları da eşit derecede açık olur. Öz'ün dünyasında çözümlendiği şekliyle derin düşüncenin yapıcısı bu başarısızlık, mutlak özdeşliğin sonunda kendine dönme aracı Nosyon'un kurgusal hareketlerinde altta bırakılmasını gerektirir. Özdeşliğin derin düşünce alanındaki özsel başarısızlığı, meydana getireceği sanılan derin düşünceli tarzın bir sonucudur. Hegel'in özdeşlik ve onun derin düşünceyle ilişkisi konusunda söylediklerini bağlamından koparıp bu ifadeleri Hegelci özdeşlik kavramının sonal hakikati olarak müjdelemenin gayri meşruluğu, aynı şekilde bunu izler. Eğer Hegel'in ayırt ettiği giderek artan somut derin düşünce biçimleri özdeşlik-arayışını karamazsa, bunun nedeni, *derin düşünce biçimleri olarak* bunların birleştirilecek olanlara eşit davranmasının olanaklı olmamasıdır. Ya kendi kendiyle ilişkiyi Öteki'ye tabi kılarlar ya da tersi. O halde Hegel'in *Büyük Mantık*'ta ayırt ettiği farklı derin düşünce biçimleri nelerdir? *Doğrulayan,* dışsal ve belirleyen derin düşünceye farklılaşan arı mutlak derin düşünce.

Doğrulayan ve dışsal derin düşünce, şimdiye kadar incelenen hâlâ soyut derin düşünce nosyonundaki karşıt özellikleri, mantıksal olarak daha da zenginleştirerek vurgular. Sadece belirleyen derin düşünce, derin düşünce nosyonunun kendi tam kavramsal somutlanmasını kazanmasını sağlar. Hegel'e göre belirleyen derin düşünce, "tamamlanmış derin düşünce"dir (MB, 406). Bu son derin düşünce tarzı önceki iki derin düşünce biçiminde ayrı kalmış olan şeyi birleştirmeye yeltendiği için, daha yakından incelenmesi gerekir. Belirleyen derin düşünce, "genel olarak *doğrulayan* ve *dışsal* derin düşüncenin birliğidir" (MB, 405). Hegel'in savunduğu gibi, eğer belirlenmişlik Öteki ile ilişkiyse, önce doğrulayan ve dışsal derin düşüncenin böyle bir belirlenmişliği nasıl başardığını gözden geçirmek önemlidir. Gerçekten, "dışsal derin düşünce, belirlediğinde, bir öteki'yi... altta bırakılan varlığın yerinde" yani öz'ün yerinde, "doğruladığı" halde, doğrulayan derin düşünce "hiçbir şeyden başlar"; doğruladığı belirlenim

bir ötekinin yerine konmaz: doğrulayının ön varsayımları yoktur. Fakat tamamlanmış, belirleyen derin düşünce olmamasının nedeni de budur; doğruladığı belirlenim, sonuç olarak sadece doğrulanmış bir şeydir; kendisine eşit olarak değil, kendisini olumsuzlayan olarak dolayımlıdır; kendi-içine-geri dönmeyle mutlak bir ilişkisi vardır; sadece kendi-içine-derin düşünmededir, fakat bu kendini derin düşünme değildir (MB, 405-406).

Doğrulayan derin düşüncede bir Öteki doğrulanır; fakat bu doğrulanan Öteki, altta bırakılmış Öteki olarak kendisiyle ilişkilendiği için (*sadece* doğrulanandır), "derin düşüncenin eşitliği bütünüyle korunur" (MB, 406). Sanki hiçbir şey olmamış gibidir (kendi-içine-derin düşüncenin biçimsel oluşturucu ilişkilerini yerine koymaktan başka). Artık belirleyen derindüşüncede, doğrulayan derin düşünceyle böyle bir belirlenim dışsal derin düşünceyle birleşmiş olur. Hegel'in daha önce göstermiş olduğu gibi, dışsal derin düşünce dolayımlı bir şekilde verili bir şeyden başlar. Bu nedenle, varsayan (*voraussetzende*) derin düşüncedir. Hangi belirlenimler "dışsal derin düşünce tarafından dolayımlı da" doğrulanırlarsa, onlar "o ölçüde dışsal derin düşünceye dışsaldırlar" (MB 403). Kendi başlangıç noktasının karşısında durur. Fakat, diyor Hegel daha yakın bir değerlendirme bunun "sonunda olumsuz ya da belirli olan dolayımlının bir doğrulanması" olduğunu açığa çıkarır; dolayısıyla, yabancı bir şeyden başlangıç yapmış gibi görünen bu dolayım, sadece bunda kendi başlangıcıdır" (MB, 403-404). Dış derin düşüncede bu şekilde varsayılmış dolayımlı derin düşüncenin Öteki olarak belirlenmiş olur. Bu nedenle Hegel, şu sonuca varabiliyor: "Dolayımlının karşısında derin düşüncenin dışsallığı altta bırakılır; içinde kendisini olumsuzladığı doğrulaması, kendisinin olumsuzla, dolayımlıyla birliğidir ve bu birlik, bizzat öz'ün dolayımlılığıdır" (MB, 404). Dış derin düşüncedeki doğrulayan derin düşünceye bu dönüş, bu nedenle basit bir dönüş değildir. İlk başta varsaydığı dolayımlının içkin derin düşüncesi olmakla derin düşünce, bizzat bu dolayımlı tarafından belirlenmiş olur; oysa dolayımlının kendisi derin düşünceye bütünüyle saydam olmuştur. Doğrulayan ve dış derin düşüncenin bu birliğinde dış derin düşünce "bir mutlak varsayan, yani derin düşünceyi kendinden atan ya da belirlenmişliği *kendisinin belirlenmişliği olarak* doğrulayan" olmuştur

(MB, 406). Basitçe belirtirsek, söz konusu birlikte derin düşüncenin dışlığı derin düşünceyi kendine sarılı yapar; oysa doğrulayan kendisiyle derin düşüncenin belirlenimi olur. Başka bir ifadeyle, doğrulanmış olmak artık derin düşünceli belirlenmiş olmaktır. "Doğrulanmışlık, bu nedenle, bir *derin düşünce belirlenimidir*" diye yazar Hegel (MB, 406). Doğrulamaya özgü Öteki'yle ilişki, kendi-içine-derin düşünmüşlükle ilişkiye dönüşmüştür. Belirleyen derin düşüncede, derin düşünce kendisiyle eşittir. Ya da farklı bir şekilde belirtirsek, belirleyici derin düşüncede "öz, belirleyici özdür, ya da *bir özselliktir*" (MB, 409). Israrı vardır; çünkü artık kendisiyle eşittir. Belirleyici derin düşüncede, derin düşünce kendisi ve daha önceki bütün geçişsel belirlenim biçimleriyle karşılaştırıldığında kararlı bir öz-belirlenim olan kendi Öteki'siyle bir birliği başarmıştır.

Ne var ki, belirleyen derin düşüncenin bu istikrarı uzun sürmez. Hemen *derin düşünce belirlenimlerine* dağılır. Gerçekten, öz bitimsiz kendi-içine-dönüş, ayrık anlar yoluyla bir mutlak kendi kendini dolayım hareketi olmasına karşın, öz olarak öz, ancak kendileri sonuç olarak kendi içlerine yansımış belirlenimler olan bu anların içine" parlayarak Öteki'yle bu birliği başarabilir (MB, 409). Sonuç olarak, içinde belirleyen derin düşüncenin bölündüğü özsellikler ya da derin düşünce belirlenimleri "birbirlerinin kovmadan ya da çekmeden boşlukta dolaşan özgür özsellikler olarak görünürler. Bunlarda belirlilik, kendi-ile-ilişki yoluyla kendisini korumuş ve sonsuz bir şekilde sabitlemiştir" (MB, 403). Demek ki, istikrarlı öz, birbirleriyle her türlü alışverişlerini yitirmiş belirlenimlere bölünmüştür. Ve Hegel şu sonuca varabiliyor: belirleyen derin düşüncede, derin düşünce kendisine rağmen kendisine dış olmuştur (*ausser sich gekommene Reflexion*). Gerçekten, "öz'ün kendisiyle eşitliği" belirleyen düşüncenin "başat faktörü olan olumsuzlamada yok olmuştur.

Kendi ve Öteki'yle eşitlik ve birliğin içinde tayf oluşturduğu bu derin düşünce belirlenimlerinin birincisi *özdeşliktir*. Diğerleri farklılık, çelişki ve zemindir. Bir derin düşünce belirlenimi olarak özdeşlik, belirleyen derin düşünce tarafından kendi-ile-ilişkide aranan istikrarın sabitlenmesini belirtir. Belirlinin "öteki-içine-derin düşünmesini kendi-içine-derin düşünmeye tekrar" eğmesini temalaştırır (MB, 407). Anım-

sayalım, daha önce belirtildiği gibi, öz, kendi-içine-derin düşünce, kendi içine parlamasının ilk anıdır (Hegel'in belirttiği gibi: "Öz, başlangıçta basit kendi kendiyle ilişkidir, arı *özdeşliktir*. Bu onun belirlenimidir; fakat bu haliyle daha çok herhangi bir belirlenimin yokluğudur" (MB, 409). Sonuç olarak özdeşlik, sadece öz'ün kendisi ve kendi Öteki'siyle istikrarlı bir ilişki içinde kendini düşünmesinin ilk anı değildir; bu alanda, salt arı, yani basit, soyut özdeşliktir. Bu, önünde sonunda bir özdeşlik olmayan bir özdeşliktir; çünkü —Hegel'in özdeşlik *yasasını* çözümlemesine gönderme yaparsak— onu oluşturan derin düşünce hareketi "kendisine doğru bir hamle yapılacak farklı bir şeyi ima eden bir başlangıçtır; fakat bu farklı bir şey, maddileştirmez farklılık sadece bir gözden kaybolmadır; hareket kendi içine döner" (MB, 415-416). Bu, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bu bölümünde özdeşlik konusunda geliştirdiği şeyin, özdeşlik üzerine (ya da bu açıdan derin düşünce üzerine) son söz olarak yorumlanamayacağının başka bir kanıtıdır —eğer hala kanıt gerekliyse. Hegel'in düşünce yasaları —bu durumda: özdeşlik yasası— denilen şey konusunda söylediği her şey, buraya kadar ana hatları çizilen özdeşlik kavramı için geçirlidir: "Bu yasalar, *anlattıklarımdan*, yani bu karşıt, mutlak farklılığın kendisinden, *fazlasını* içerirler" (MB, 416). Gerçekten, özdeşlik kavramı, mutlak eşitsizlik ya da çelişkiyle akılda kalır; ve bu haliyle, gerçekleşmesi umut edilen diyalektik bir kavramdır.

Burada Hegel'in dört derin düşünce belirlenimi ya da özselliği kurgusal eleştirisi üzerinde uzun uzadıya durmak gereğinden fazla zaman tüketmek olur. Çözümlemesinin temel itkisi, ilk üç derin düşünce belirleniminin —özdeşlik, farklılık ve çelişki— karşılıklı olarak kendi öztözel özerkliklerini tehlikeye atarak altta bırakılmış olduklarını göstermektir. Kısaca: Arı *özdeşlik* olarak öz'ün belirlenimi, sadece basit kendi kendiyle ilişkiyibaşarır. Bu nedenle, herhangi bir belirlenimin olmamasıdır. *Farklılık* öz'ün uygun bir belirlenimi olmasına karşın, farklılık ya *başkalıktır* (yani öze dışsal ya da onunla ilgisiz farklılık) ya da dolayımlanmamış *karşıtlık* olarak özdeş öz içinde etkili olur. Derin düşünceli çelişki belirleniminde, karşıtlığın ilgisiz yanları, farklılığın karşılıklı ilişkili yanları ya da anları olurlar. Böylece kendi içine yansıyan karşıtlık, kendi *zeminine* çekilen çelişki olur (MB, 409). Bununla birlikte öz, her üç derin düşünce belirleniminin de geri döndüğü *zemin* olmuştur.

Yine de derin düşünce belirlenimlerinin sonuncusu olarak zemin de, bu haliyle altta bırakılan belirlenimdir. Hegel şöyle yazar: "Zemin, *öz'ün düşünülmüş belirlenimlerinden bizzat biridir;* fakat sonuncusudur ya da daha doğrusu, bu belirlenimin anlamı, sadece onun altta bırakılmış bir belirlenim olmasıdır" (MB, 444). Zemin, özdeşlik, farklılık ve çelişkinin kendi kökenlerini aldığı ve geri döndükleri derin düşünce belirlenimi olarak görünür. Bir zemin işlevini üstlenen dördüncü derin düşünce belirlenimi, derin düşüncenin sonunu gösterir. Fakat aynı darbeyle derin düşüncenin bütün içkin varsayımları ve imaları, ve farklı biçimleri içinde gerçekleştiremediği şeyler bütünüyle açığa çıkar. Hegel'in kendi sözleriyle:

> Zemin altta bırakılmış derin düşünce olarak derin düşünceyi içerdiği için gerçek dolayımdır; kendi varlık-almamasıyla *kendi içine geri dönen* ve *kendisini doğrulayan* özdür. Altta bırakılmış derin düşüncenin bu anına uygun olarak, doğrulanan bir *dolayımlılığın,* ilişkiden ya da yanıltıcı varlığından ayrı olarak kendiyle özdeş olan bir dolayımlının belirlenimini alır. Bu dolayımlı, öz tarafından, özün kendisini dolayımlama aracı olan derin düşüncenin varlık-olmayanı tarafından restore edilmiş varlıktır (MB, 445).

"Öz Mantığı"nda, özdeşlik ile derin düşüncenin altta bırakıldığı bu tümlük ve mutlak özdeşlik düşüncesi, belirleyen derin düşüncenin sonu da olan zemin derin düşünce belirlenimiyle yola çıkar. Fakat bu düşünce, temel derin düşünce çelişkilerinin başarılı türden bir özdeşlik biçiminde kaynaştırıldığı Fiililik (*Wirklichkeit*) nosyonunda tam somutlanmasını kazanır. Derin düşüncenin alltta bırakılması sürecindeki bu son evre ve her şeyi kapsayan ve mutlak özdeşliğin oluşu, nesnel mantığın sonuna denk gelir. Diyalektik düşüncenin en zengin kategorisi Nosyon mantığına geçiş yapar. Hegel Büyük Mantık'ın bu son bölümünde mutlak derin düşünce ve özdeşlikten söz ediyorsa, bir derin düşünce belirlenimi olarak arı mutlak derin düşünce ve özdeşliğin en iyi durumda kopya olduğu bir şeye işaret eder.

II

Yapı-bozumun kurgusal düşünceye yanıtının, güçlü özdeşlik kavramına bir yanıt olduğu ileri sürüldüğüne göre, bizzat özdeşlik üzerindeki yapı-bozumcu "operasyon" konusunda bir söz söylemek gerekir. Ne var ki, ilk önce, yapı-bozumun özdeş-olmayan adına özdeşlik eleştirisi olmadığını gayet açık terimlerle kanıtlamak zorunlu. Kuşkusuz, Derrida zaman zaman özdeşliğin sınırlarını betimlemek için özdeşlik-olmama kavramına başvurmuştur. Örneğin "Dava"da, "kişisel kimlik"in —"miras bırakılan bir yığının kendisiyle özdeşliği"— "kendisiyle özdeş-olmama"dan başka hiçbir şeye geçmediği Kafka'nın ahlak öyküsü gibi bir metnin anlamının ya da varacağı yerin "kendi içinde bir özdeşlik-olmama"sından söz eder; yine de Derrida şu ithamda bulunur: "metin olarak kendisinden başka hiçbir şey anlatmayan ya da betimlemeyen" Kafka'nın metninin özdeşliği

> kendi kendine gönderimsel bir saydamlığın güvenli yansıtıcı derin düşüncesi içinde [başarılmaz] —bu noktayı vurgulamalıyım—, fakat metnin okunamazlığı içinde [başarılır], eğer bununla kıskançlıkla korunan metnin gerçek anlamına ve muhtemelen tutarsız içeriğine ulaşmanın olanaksızlığı anlaşılırsa.[18]

O halde "Dava"ın bu özdeşliği kurgusal bir şekilde oluşturulmaz; bu bir yana, konumuz açısından daha önemlisi, burada, ilan edildiği ve geçtiği söylenen özdeşlik-olmama da kurgusal kökenli değildir. Kurgusal düşüncenin eleştirisinde olduğu gibi kurgusal düşüncede de özdeşlik-olmama denilen şeyle sadece sözcüğü paylaşır. Derrida şunu savunur: "Metin kendisini korur, kendisini savunur —yasa gibi sadece kendisinden söz ederek, yani kendisiyle özdeş-olmamasından söz ederek [*Il ne parle que de lui-même, mais alors de sa non-identité à soi*]. Ne kendisi varır ne de kimsenin varmasına izin verir."[19] Eğer Kafka'nın ahlak öyküsü "Dava" gibi bir metnin kendi üzerine kapanacağı söylenebilirse, özdeşlik-olmama durumundadır. Fakat böyle bir özdeşlik-olmama ifadesi bir koşul cümleciğiyle birlikte gelir: *Eğer* metnin sadece kendisinden söz ettiği söylenebilirse, *o zaman*, en iyi durumda kendisiyle özdeş-

olmamayla ilgilidir. Kafka'nın ahlak öyküsünde olan şeyi, sadece kendinden söz ettiği söylendiğinde bu metnin söylediği şeyi betimlemek için kurgusal düşünceninkine benzer bir dil kullanılırsa, o zaman, ayrımsız bir şekilde özdeşlik-olmama terimleriyle açımlanması gerekir. Özdeşlik-olmamaya gönderme, açıkça, Kafka'nınki gibi bir metnin kendisini korupup savunması olgusunu dillendirmenin belirli bir biçimi için ödenen haraçtır. Ne var ki, "Dava" gibi bir metnin yapıbozumcu bir okumasının işaret ettiği özdeşlik-olmama, kurgusal özdeşlik-olmama kavramıyla sadece adı paylaşır. Gerçekten, yapıbozum her şeyi kapsayan bir özdeşlik düşüncesine, böyle bir kavramın artıklarıyla birlikte gelmesine dayanarak itiraz etmez. Mutlak özdeşliğin düşüncesi gibi her özdeşleştirici düşünce, özdeşlik bakış açısından özdeşleşeceği şeyi düşündüğü için, böyle bir düşünce, diye iddia ederler eleştirmenleri, özdeş olmayan olarak "özdeşleşilecek olan"dan uzağa bakar. Atlatılamaz özdeşlik-olmama, diye savunurlar, başka yoldan özdeşleşenin ya da kurgusal düşüncenin, sıkı ağına düşen artıktır.

Adorno, Hegelci düşünceye ve onun özne ile nesne arasındaki özdeşlik ilişkisini özdeşlik ile özdeşlik-olmamanın özdeşliği olarak kavramlaştırma girişimine böyle bir konumdan karşı çıkmıştır. Özdeşleşme düşüncesine karşıt olarak, özdeşlik ile özdeşlik-olmamanın özdeş-olmadığını düşünerek başlamayı önermiştir. Yine de Ute Guzzoni'nin inandırıcı bir şekilde gösterdiği gibi, artık özdeşlik ilkesinin rehberlik etmeyeceği bir düşünceye yönelik düşünme çabası, Adorno'nun özdeş-olmayan kavramının özsel olarak, Hegel'in bu terimle anlattığı şeyden başka bir şey olduğunu kabul etmelidir. Guzzoni şunu belirtir:

> Hegelci diyalektik, kuşkusuz özdeşlik ile özdeşlik-olmama arasındaki gerilimden beslenmesine karşın, burada özdeşlik, tam da söz konusu gerilim nedeniyle, basitçe özdeşle karşıtlık içinde olan bir şeyin anlamına sahip değildir.[20]

Gerçekten, Hegel'deki özdeş olmayan bir *anadır* ve bu nedenle, "evrensel açısından herhangi bir temel heterojenlik"ten yoksundur.[21] Hegel'e

göre, özdeşlik-olmama, anlamı *kendi* Öteki'si —özdeşlik— tarafından belirlenen ve bu nedenle diyalektik olarak farklının birliği başardığı bir hareketin parçası olan ilişkisel bir kavramdır. Başından itibaren özdeş-olmayan, özdeşle bir karşıtlık ilişkisi içinde durur —özdeşin özdeş-olmayanıdır— ve kendisini açtığı mutlak özdeşlik tarafından (özdeşle aynı şekilde) başından itibaren oluşturulmuş olarak görülür. Sonuç olarak, Hegel'deki özdeş-olmayan (özdeşte de durum budur) sadece artık kendisi olmadığında, fakat kendisinin ötesinde olduğunda, yani pozitif bir anı olduğu bütüne bağlandığında özdeş-olmayandır. Bu nedenle, Hegelci özdeş-olmayan kavramı, hiçbir şekilde kurgusal mutlak özdeşlik kavrayışına meydan okuma işini göremez. Mutlakın yem torbasına düşen bir şey olmaktan çok, bizzat söz konusu ilişkisel bütünü oluşturan ağın bir parçasıdır. Bundan sonra şu gelir: Mutlak özdeşliğin tümleştirici ve birleştirici itkisi, herhangi bir kavramlaştırma gerçekleşmeden önce, herhangi bir tekillik tarafından, özellikle duyarlı ya da salt kaba varlık tarafından engellenemez. Hegel, Mr. Krug'un kalemi gibi her tikel kedi ve köpeği de türetmek" için aşkın idealizme meydan okumuş Mr. Krug'u çürütürken gerekli açıklıkla bu konuyu belirtmiştir.[22] Krug eleştirisi bağlamında Hegel, "çok belirli bir zamanda doğmuş olmak, özgül bir zamanda ölüyor olmak, dünyada ve bulunmadığımız yerlerde olup bitenler hakkında gazetelerden günlük haberler almak" gibi "olgular"ı[23] ihmal etmiş olacağı için aşkın idealizme itiraz etmenin, Krug'un "felsefi inşa"nın ne olduğu konusunda hiçbir fikrinin olmadığını gösterdiğini belirtir. Şöyle yazar:

> Krug, bu görevin büyüklüğü, şu anda felsefenin öncelikli konusunu oluşturan şey konusunda, yani her şeyin tek zemini olarak, tek *principium essendi* ve *cognoscendi* olarak Tanrı'yı mutlak bir şekilde felsefenin tepesine bir kez daha yerleştirme görevi konusunda en ufak bir fikre sahip olsaydı, felsefeden kendi kalemini türetmesini isteme düşüncesine nasıl ulaşabilirdi?[24]

Krug'un işaret ettiklerine benzer konuların değersiz olması olgusundan ayrı olarak (Hegel bir köpek ya da kedinin *düzenlenişi*, bir gülün *yaşamını*, Musa'nın ya da İstender'in *bireyselliğini* karşılaştırmak için Krug'a meydan okur), kesin konuşmak gerekirse, bağımsızlık, te-

killik ya da sonlu varlıkla bile nitelenemezler. Şeylerin, hayvanların ya da kişilerin düzenlenişini, yaşamını ve bireyselliğini düşünme üzerine Hegel'in yaptığı vurgunun gösterdiği gibi, tekil konuların bağımsız bir tekillikleri vardır ve sadece onları ilk elde anlaşılır kılan şey temelinde felsefi olarak anlamlıdırlar. Bununla birlikte, Hegel'e göre, bilinebilirin birliği olarak mutlakın her zaman zaten anlarıdırlar. Kısaca, herhangi bir şey mutlak özdeşliği titretebilirse, bu kesinlikle ne Hegelci anlamda ne de şimdi görüleceği gibi, Adorno'nun terime verdiği anlamda özdeş-olmayan değildir.

Adorno'ya göre, "özdeş-olmayan özdeşliği olumsuzlar, özdeş karşısında olumsuz bir şeydir, yani özdeşleşilmeyi ve Öteki ile ortak sahip olduğu şeylerden her zaman daha fazlası olduğu için, Öteki ile birlikte ortak bir birlik içine alınmayı reddeden bir şeydir"[25] Başka bir ifadeyle, Adorno'nun anlamında özdeş-olmayan asla bir *an* değildir ve Guzzoni'nin ileri sürdüğü gibi, "Adorno'nun diyalektiği, ona göre her şeyi kucaklayan ve her şeye nüfuz eden bir bütünün hareketinde özdeş-olmayan altta bırakılan olmadığı için, *anları olmayan bir diyalektiktir.*"[26] Özdeş-olmayan kavrayışının kalkış noktası, ister deneyim tarzında olsun ister kavramlaştırma karşılaşılan her nesnenin deneyime ve düşünceye sert bir direnci barındırdığı varsayımıyla birlikte gider. Guzzoni, "Adorno'ya göre, Öteki'nin —düşünen özne— hemen önünde bulunan şey, ona yönelebilir" diye belirtir.[27] Adorno'nun anlamında özdeş-olmayan, özünde bütünüyle farklı bir ontolojik niteliği olduğu ve deneyime, düşünceye ve kavramsal düzenlemeye yabancı olduğu için, özdeşleşme düşüncesinden ve mutlak özdeşleşmeden kaçar. Bu artık, ilke olarak, Hegel'in dolayımlılık, ya da salt varlık dediği şeyden ayırt edelmeliydi. Salt varlık, kavramın mantığından kaçmaz; aksine onun ilk anıdır. *Büyük Mantık*'ın sonlarına doğru Hegel'in anımsattığı gibi,

> Daha ileri belirleniminin her evresinde ...[evrensel] öngelen içeriğinin bütün kütlesini ortaya çıkarır ve diyalektik ilerlemesiyle sadece herhangi bir şey kaybetmemekle kalmaz, geride hiçbir şey de bırakmaz; fakat edindiği her şeyi birlikte taşır ve içe doğru zenginleşip kendini pekiştirir.[28]

Mutlak özdeşliğin kendini zenginleştirdiği idealleştirici süreç sadece hiçbir artığa sahip olmamakla kalmaz, bir bütün olarak sürecin bir artığından söz etmek de anlamsızdır; çünkü Mutlak, altta bırakılan artıktır, bütün artıkların geriye kalan tümlüğüdür. Burada, Adorno'nun özdeş-olmayan dediği ve kavrama yabancı ve karşılaştırılamaz olduğu söylenen şey Hegel'in dolayımlı ya da basit varlık terimiyle açıkladığı şeyden köklü olarak farklı olur. Kavram ve mutlak özdeşlik için, Mutlak'ın mutlak özdeşlikte tamlığına ulaşma aracı süreç üzerinde hiçbir etkisi olmayan önemsiz bir özdeş-olmayandır. Oysa Hegel'in dolayımlısı (salt varlık, duyulabilir dolayımlılık) bütünün bir parçasıdır; Adorno'nun anlamında özdeş olmayan kurgusal özdeşliğin dışında kalır, kurgusal özdeşliğin anlamsıza ayırdığı yeri işgal eder. Gerçekten mutlak özdeşliğe tümden dışlığıyla özdeş-olmayan, olumsuzluğa kadar en küçük andan yoksundur. Fakat tümleştirici düşüncenin yem torbasından sıvışan bu özdeşlik-olmama, ne kadar kısa ömürlü olursa olsun, böyle bir düşünce bakımından mümkün kılıcı hiçbir statü kazanmaz. Ne bu düşünceden kaçarak onu olanaklı kılar ne de mutlak özdeşliğin sınırını temsil eder. Kesin konuşmak gerekirse, anlamsızdır. Fakat anlamsız, söylediğimiz gibi, genel olarak kurgusal düşünce tarafından belirlenir. O halde, paradoksal bir şekilde, Adorno'nun özdeş-olmayanı bile, her zaman zaten beklenen olarak, dolayısıyla kurgusal düşüncenin altta bırakılmış artığı olarak kalır.

Öyle görünüyor ki, tam da kavramla ilişkinin yokluğu, Adorno'nun özdeş-olmayan nosyonunu bile her türlü (anlamlı) eleştirel itkiden yoksun bırakır. Mutlak özdeşlik, onun *ne* içinde *ne de* dışında olan ve onunla ilişkili olmadan onunla ilişki kuran bir "konumdan" ancak sorgulanabilir. Bu, kurgusal Mutlak'ın ilişkisel doğasının doğrudan bir sonucudur.

Belirtilmesi gereken nokta, kurgusal özdeşliğin yapıbozumunun, bir özdeş-olmayanın (ister Hegelci anlamda olsun, ister özdeşleşme düşüncesinin ve mutlak özdeşlik düşüncesinin bir eleştirisi tarafından belirlenen olsun) özdeşliğe karşı çıkmasında olmadığıdır. Bununla birlikte, bu nokta belirtilmeden önce, inatçı bir kafa karışıklığı ele alınmalıdır: İlişkisel doğası nedeniyle tözel bir artık düzeninin hiçbir şeyi, mutlak özdeşliğe karşı ilke olarak savunulabilir. Sadece ilişkiselin düzeninin bir

şeyi Mutlak'tan kaçabilir. Yine de mutlak tümlük olarak bu ilişkisel, kendininkileri de dahil, bütün ilişkileri kapsar. Sonuç olarak, özsel nedenlerle, mutlak özdeşlikle *ilişkisiz bir ilişki* mutlak özdeşlikten kaçabilir ya da ona direnebilir. Mutlak özdeşliğe, yani en güçlü her şeyi kapsayıcılık ve mutlak özdeşlik iddiasına bir *yanıt* olarak yapı-bozum, eşit derecede özsel nedenlerle, mutlak özdeşliğin dışlamak zorunda olduğu şeyi ya da artık, bakiye, barınak ya da kalıntı olarak ona direnen şeyi kavrayamaz. Derrida zaman zaman *kalıntılardan* söz etmiştir; fakat bu ifadenin italik yazılması ya da tırnak içine alınması, terimin alışılmış anlamında alınmadığını açıkça gösterir. Kurgusal bir tümlük ve özdeş bütün içinde yapıbozumun ayırt ettiği artık, Adornocu özdeş-olmayan gibi kesin saptanabilir ve kararlaştırılabilir bir bakiye olmaktan çok, "hem yarı-aşkın hem tamamlayıcı olan bir artık"tır. Böyle bir artık, "kendisinin eklenmesine ya da tümleştirilmesine izin vermeden kendisini ....[ona] kattığı için kurgusal, mutlak bir özdeşliğe *direnmesiyle* karakterize olur.[29] Bu artık, mutlak özdeşliğin bütün anlarını yeniden dolaşarak bu anları yeniden belirler ve dolayısıyla, onların düzenlemesine katılmaktan kaçar. Bu nedenle ne kurgusal düzenindir, ne de onu aşandır. Böyle bir artık, yapısı nedeniyle uygun bir şekilde belirlenemez. Ne bir özdeşliktir, kesin konuşmak gerekirse, ne de bir özdeş-olmamadır. Derrida'nın, artık olarak *metin* konusunda yeniden belirttiği gibi,

> diyalektik mutluluk bir metnin nedenini asla açıklamaz. Metin varsa, kızlık zarı kendisini metinsel bir iz olarak oluşturursa, her zaman bir şeyi geride bırakırsa, bunun nedeni kararlaştırılamazlığının onu, ister antitetik olsun ister sentetik her –dolayısıyla *herhangi bir*– gösterilenden koparıp ayırmasıdır.[30]

Söz konusu olana benzer bir artık, hem özdeşin hem özdeş-olmayanın anlamlarına *direnir* ve bunların ufukları içinde sorgulanamaz. Bir anlam tümlüğü ya da özdeşlik ile özdeşlik olmayanın özdeşliği olarak kurgusal bir tümleştirme bakımından artığın bu kararlaştırılamazlığı, Derrida'yı arta kalan (*restance*) açısından bundan söz etmeye itmiştir. Tamamlayıcı ve yarı-aşkın —dolayısıyla kurgusal bir tümlüğün kararlaştırılamaz sınırı— pozitif ya da negatif bir artık olmaktan çok, *artta kalarak* ona direnir. *Artta kalan*, kendinde-özdeş ve

kendinde-hazır bir tümleştirmeye eş zamanlı olarak kendisini katan ve kendisini ondan uzak tutan şeyin yapısıdır. *Spurs*'da Derrida'nın belirttiği gibi, *artta kalanın* yapısı her özsel özdeşleşmeyi önler; başka bir ifadeyle "yorumbilimsel bir sorunun güvenli ufku"ndan kaçar.[31]

> Böyle bir *artta kalan*, herhangi bir döngüsel yörüngeye yakalanmaz. Başlangıcından sonuna ve tekrar başlangıcına giden hiçbir güzergah tanımaz; hareketi de herhangi bir merkezi kabul etmez. Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan kurtulduğu için, hiçbir şey ifade etmemesi ve hiçbir kararlaştırılabilir anlama sahip olmaması her zaman olanaklıdır. Herhangi bir kavramsal sonlu kod gövdesinin ötesinde orada burada didinen anlamla güldürü oyununun sonu yoktur.[32]

Ne var ki, Derrida'nın *Spurs*'da —Nietzscheci "Şemsiyemi unuttum" fragmanının örnek alındığı— tartıştığı bu yapının kararlaştırılmazlığından ve tümlüğün anlamından kendisini geri çekerken kendisini kattığı tümlüğün ufku içinde onu belirlemenin olanaksızlığından, *artta kalanın* yapısal özelliklerini belirleme çabalarının terk edilmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Aksine, böyle bir çaba "en olası uzunluğa kadar taşınmalıdır" der Derrida.[33] *The Tain of the Mirror*, kararlaştırılamazlıklarını belirleyen yapılar bakımından böyle bir *artta kalanın* anlarını, altyapılar başlığı altında araştırıp çözümlemiştir; sonuç olarak, bu konuyu burada tekrar ele almak gerekli değil. *Artta kalan* tarafından karakterize edilen altyapıların mutlak özdeşliğin ve mutlak özdeşlik içindeki kurgusal Öteki olmadığını göstermek için de bir neden yok. Altyapısal *artta kalan*, kurgusal bir özdeşle karşıtlık ve çelişki ilişkisi içinde durmaz. Dolayısıyla, *bu şekliyle* ya da genel olarak *artta kalanın* hiçbir derin düşünceli yeniden maledilmesi olanaklı değildir. Yine de *artta kalanın* özdeş-olmayanın özdeşe karşıtlığıyla tümlenme diyalektik sürecini başlatan bir artık gereğince anlaşılması her zaman olanaklıdır. Fakat, böyle bir *artta kalanın* "karşıt"ı ve "Öteki"si oluşun geride bıraktığı şey, tamı tamına artta kalandır. Buna şunu ekliyorum: Tam da altyapısal *artta kalanın* kararlaştırılamazlığı, ona mutlak özdeşliğin olabilirlik *ve* olamazlık koşulu rolü oynama olanağı verir. Diyalektik özdeş-olmayan ya da Öteki, elbette asla böyle bir statü ya da

konum kazanamaz. Özdeş olmayan ya da öteki, bir andır ve bir an, olamazlık bir yana, bir olabilirlik koşulu değildir. Eğer özdeş-olmayan ile Öteki önünde sonunda özdeşlik ile özdeşlik-olmamanın özdeşliğiyle sonuçlanan bir diyalektik evirtimlerin dizisini başlatıyorsa, altyapısal artta kalan, her diyalektik tersine dönmeye ya da evirtime "öncel"dir. Başarısızken bile her zaman direnmiş olacağı, bir artık olacağı anlamında "öncel"dir.

Öteki'yi kurgusal uzlaşma *evetine evet* demeye çağrıya bir yanıt olarak *evet*, kararlaştırılamaz altyapısal artta kalanın böyle bir örneğidir. En mutlak, yani kendi kendini kapsayıcı, tümleştirmenin bile edimsel bir olay olarak Öteki'yi ve dolayısıyla *evet* deme isteğini gerektirmesi olgusunun talep ettiği bir yanıttır. Joyce'un eseriyle bağlantılı olarak klasik felsefi terminolojide "her edimsel boyutun aşkın koşulu" denilen şeyi çözümleyen Derrida şunu belirtir: "Olumsuzlamanın, olumlamanın kökeni ile ilgili büyük soruların açılabilir ve açılması gereken mekanı *henüz olmayan* bir çağdayız... Şimdi işaret ettiğimiz *evet*, bütün bu tersine dönebilir alternatiflere, bütün bu diyalektiklere 'öncel'dir. Onu alıp paketlerler"[34] Kurgusal *evetin* kendisini takdim ettiği —kapsadığı bütün anlar ve hareketlerle birlikte— Öteki'nin bu *eveti* olmasaydı, kurgusal tümleştirme ve mutlak özdeşlik bir olay olarak zeminden kurtulmazdı. Yine de, kurgusal ve uzlaşıcı *evetin* istediği bu *evet*, kurgusal olumlama ve olumsuzlamanın bir parçası değildir. Uçlar arasındaki *evetin* bütünde topladığı bütün olumlama ve olumsuzlamalara kendini katar; fakat yine de, doğrulama ve tersine dönme hareketlerinin düzenine eklenilmesine direnir. Kararlaştırılabilir bir şekilde ne içtir ne de dıştır ve tam da bu nedenle bir özdeşlik sisteminin özdeş-olmayan Öteki'sinin düzeninin de ne içidir ne de dışıdır. Bu haliyle, kurgusal *evetin* olan şeyin tümlüğünü kucaklamasını ve uzlaşmasını sağlar; fakat böyle bir olumlamanın sınırını da temsil eder; çünkü olanaklı kıldığı şeyden zorunlu olarak dışlanmış kalmalıdır. Fakat tamı tamına kararlaştırılamazlığı —ne bir an ne de kesin konuşursak bir aşkın, ne özdeşlik ne de özdeşlik-olmama, ne kendi ne de Öteki olarak istenen *evetin* statüsü— nedeniyle bu *evet*, bizzat olumlayıcı *evete* ya da Hegelci uzlaşmanın salt tekrarlayıcı olumlamasına dönüşerek her zaman sıvışabilir. Sıvışmanın olabilirliği olmadan, *evete evet* deme çağrısına yanıt düşünülemez bile. Ayrıca, *evete evet* deme çağrısına, dolayısıyla hem ansiklopedik hem de kendi kendini

kapsayıcı olan bir düşünme tarzına sahici yanıt, Hegelci düşüncenin gücüne saygı duyarak *evetin evetle* neredeyse özdeş görünebildiği zaman bile, farklı kaldığı sürece sahicidir.

Önemsizliği kendisini diyalektik yeniden kendine mal etmenin kolay bir yemi haline getirdiği Krug'un yazı kaleminden farklı olarak, fakat mutlak özdeşlik sistemini ya ileri zorlayan ya da bütünüyle ondan uzaklaşan Hegelci ya da Adornocu özdeşlik-olmamanın bütün versiyonlarından da farklı olarak, yanıtın *eveti,* çağrıya yanıt vermekle *yerinde kalır* ve özdeşlik sistemine güç verirken, kendisinin sistem tarafından özdeşleştirilmesine direnir. Yanıtın *evetinin* tekilliği, kalemin ne türden olduğuna, nasıl kurulduğuna, kimin icat ettiğine, vb .karşıt olarak Krug'un yazı kaleminin örneklediği kabul edilen ham tekillik değildir. Anlaşılabilirdir, fakat kararlaştırılamazlığı kapsayan bir bilinebilirliğin bilinebiliri. Yanıtın *eveti,* her zaman yadsına bilen bir *evet* olmalıdır. Tekilliği, hem gerçekleşemeyebileceğinin hem de gerçekleşebileceğinin olabilirliği tarafından oluşturulur. Yapı-bozumcu *evetin* bu anlaşılabilir yapısal özellikleri, hem tek hem hepsi birlikte, böyle bir *evetin* mutlak özdeşliği nasıl ve niçin titrettiğini açıklarlar. Mutlak özdeşliğin *evet* deme çağrısına yanıt verirken *evet,* gerçekte onu yapı-bozuma uğratmıştır. Yapı-bozumun *eveti* çağrıya yanıt verirken, Öteki'nin mekanını açar ve bu Öteki'nin rızası olmadan, bir olay olarak mutlak özdeşlik kendisini ve Öteki'yi çevreleyerek yukarı doğru sarmal yapamaz ve kendine geri dönemez. Ne var ki, aynı nedenle mutlak özdeşliğin bir dışı işaretlenmiş olur ve *artta kalır.*

NOTLAR

1. G. W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, çv. A. V Miller (New York: Oxford university Press, 1979), s. 409).
2. İbid., s. 477.
3. İbid., s. 448.
4. İbid., s. 478.
5. J. Derrida, Glass, çv. J. P. Leavey ve R. Rand (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986), s. 291.
6. J. Derrida, "Ja, ou le faux-bond," *Digraphe,* II (1977), s. 111.
7. İbid., s. 94.
8. İbid., s. 88.
9. İbid., s. 100.
10. J. Derrida, *Dissemination,* çv. B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 248.
11 Hegel, *Science of Logic,* çv. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s. 74. Bundan böyle *SL* olarak kısaltılıyor.
12. Mutlak özdeşliğin ve Schelling'in mutlak kavrayışından nasıl farklı olduğunun daha ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Dieter Henrich, "Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel," *Selbstverhältnisse* (Stuttgard: Reclam, 1982) içinde.
13. D. Heinrich "'Identitat' —Begriffe, Probleme, Grenzen," *Identität, Poetik und Hermeneutik,* VIII, ed. O. Marquard ve K. Stierle (Munich: Fink, 1979) içinde, s. 138.
14. İbid., s. 138.
15. Jean Hyppolite, Logique et Existence (Paris: Presses universitaires de France, 1953), s. 221.
16. Ne var ki, böyle bir ayrım, Hegel'in Science of Logic'te "mutlak derin düşünce" terimini tutarsız kullanmasından kaynaklanan bazı füçlüklerle karşılaşır.
17. Yine de, Hegel'in *Büyük Mantık*'ta özdeşliği ele alış tarzının yanlış kavraması nedeniyledir ki, Slavoj Zizek, mutlak özdeşliğe yapı-bozumcu yaklaşımın reddi olacağını sandığı şeye dayanır. *For They Know Not What They Do*'nun (Verso, 1991)"The Wantom Identity" başlıklı bölümünde, "Derridacı Hegel okumasının semptomatik bi· ıçmazı"yla birlikte "Hegelci bir Derrida eleştirisi" formüle etmeye çalışır. Bu proje, Hegel'in indirgemeci bir yorumunu varsaymakla kalmaz, kanıt için Derrrida'nın yazılarına değil, ikinci kaynaklara bakar.

18. J. Derrida, "Before the Law" *Acts of Literature,* ed. D. Attridge (New York: Routledge, 1992), s. 211.
19. İbid.,
20. Ute *Guzzoni, Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie* (Freiburg: Alber, 1981), s. 45.
21. İbid., s. 43.
22. Hegel, "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme. dargestellt an den Werken des Herm Krug," *Werke in Zwanzing Bänden,* Cilt 2 (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970), s. 194.
23. İbid., s. 196.
24. İbid., s. 195.
25. Gezzoni, Identität, s. 105.
26. İbid., s. 39.
27. İbid., s. 44-45.
28. Hegel, *Science of Logic*, s. 840.
29. Derrida, "Ulysses Gramaphone: Hear Say Yes in Joyce," Acts of Literature, s. 291.
30. Derrida, Dissemination, s. 261.
31. Derrida, Spurs: Nietzsche's Styles, çv. B. Harlow (Chicago: University ou Chicago Press, 1978), s. 127.16
32. İbid., s. 131
33. İbid., s. 133.
34. Derrida, "Ulysses Gramaphone," s. 298.

Özgürlüğün Sınırında Eşitlik

Claudia Hilb

Bilindiği gibi, çağımız şaşkınlıklarımızı ele almamız için bize zehirli bir hediye sundu. Öyle görünüyor ki, sanki modernitenin kendisi —ya da daha doğrusu, demokratik modernite— sorduğu sorulara yanıt veremeyecek şekilde sorgulamalarını çelişkili bir formülasyonun gerilimine sürekli kazıyormuş gibi, modern siyasal düşünce kendi sorularının paradoksal yapısıyla sürekli mücadele ediyor. Bu makale, bu şaşkınlıkları bir kez daha incelemeye çalışacak. Makalenin ilk versiyonu, özgürlük ile eşitlik arasındaki ilişki üzerine bir konferansa sunulmak üzere kaleme alındı. Orada, benim özel oturumumun teması üzerine "Özgürlük ile eşitlikçilik arasında eşitlik nasıl kavranmalı?" sorununu ele almaya niyet etmiştim; fakat izleyeceğim strateji üzerine yoğunlaştığım her seferinde, aniden umulmadık bir gerçekle yüz yüze gelmek zorunda kaldım: Gerçeklikte özgürlüğü düşünüyor olmama karşın, eşitliği düşündüğümü sanıyordum. Ortak olabilirliklerinden başladım; fakat kendimi olanaksız birleşmelerini düşünüyor buldum. Kendim için, bu sorunun kaçınılmaz olarak yöneldiği çeşitli paradoksal bilmeceler keşfediyordum.

Daha sonra, zorunluluğu bir erdem haline getirerek, bana sadeleştirilemez gibi görünen bir paradoksu inceleme olanağı sağlayacağı umuduyla, kendi güçlüklerimi kendi soruşturmamın nesnesi haline getirmeye koyuldum. Bu paradoksun ifadesinde son derece banal bir şeyin bulunduğunun farkında değildim; fakat, bu paradoksun içinde ve onun aracılığıyla birçok çağdaş tartışmanın anahtarını bulabileceğimize inandım —ve hala da inanıyorum.

Paradoks

Özgürlüğün eşitlikle paradoksal ilişkisi üzerinde ısrar etmek banal görünür. Kuşkusuz, bu gerilimi aydınlatan zengin bir metin mirasımız var (bazıları zaten klasikleşmiş). Isaiah Berlin'in "İki Özgürlük Kavramı" başlıklı çalışması, öncelikli kaynaklardan biridir: Çok az metin, özgürlük ile eşitliğin (ve adalet, düzen) eşit derecede temel ilkeler olduklarını ve bir arada var olabilmeleri için birbirlerini sınırlamak zorunda kaldıklarını bu kadar açıklıkla belirtmiştir.[1] "Hayır" derdi Berlin de Tocqueville'e, maksimum bir özgürlük maksimum bir eşitlikle bağdaşmaz; "her şeye sahip olamamamız, olumsal değil zorunlu bir hakikattir."[2] İnsani amaçlar çoktur ve çatışırlar: Bu, insanın trajik yaşam koşuluna uygundur. Fakat insanın özgürlüğüne de uygundur. Yine de, bu zorunlu sınırlamayı *değerler* açısından öne çıkaran bir yanıtla tatmin olabilir miyiz? Berlin'e göre bile, bu değer çatışması değerlerin aşkın bir düzene değil bireye atfedildiği bir dünyadan kaynaklanan özellikle modern bir sorun değil mi?[3] Dolayısıyla, gevşek bir şekilde ilişkili bu ilkelerin, birbirlerinin sınırları gibi görünecek şekilde tam da siyasal modernitenin ufkuna nasıl kazındıklarını soramaz mıyız?

Paul de Man, bir keresinde bir "okunamazlık alegorisi" olarak, tam da tasarladığı şeyin yapısını bozan bir figür olarak Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sine işaret etmişti; zira, sözleşmenin okunamazlığında modern demokrasinin üzerinde inşa edildiği paradokslar görünür olur.[4] Aşağıda, modernitenin kendi meşruluk ufkuna yerleştirdiği iki terimi –özgürlük ve eşitlik– birleştirirken modern siyasal teorinin karşılaştığı güçlükler noktasından hareketle bu okunamazlığa yaklaşmaya çalışacağım. Moderniteye özgü bir hakikatin özgürlük ile eşitliğin çelişkili birliğinde görünür olduğu düşüncesi, aşağıda sıralanan üç soruyla kısaca özetlenen üç adımdan ibaret bu incelemenin kalkış noktasıdır: (i) Özgürlüğü bireysel özgürlük olarak kavramsallaştırırsak, eşitliği özgürlüğe bir sınırdan başka bir şey olarak kavrayabilir miyiz? (ii) Özgürlüğü bireysel özgürlük olarak kavrarsak, dolayısıyla özgürlükçü (liberal) bireyle meşgul olursak, bu bireyin bir hakikatini tanıyor muyuz? Tanıyorsak, bu özgürlük,taşıyıcısı birey aracılığıyla ortaya çıkan bu hakikat nedir? (iii) Aynı anda hem özgürlükçü bireyin bu hakikatini hem de özgürlüğün sınırı olarak eşitliğin inşasını nasıl kavramlaştırabiliriz? Zira belki de, öz-

gürlükçü birey, kendi sınırını tasarlayan bir eşitliğin ufkunda ancak okunabilir olur; belki eşitlik, cemaatin kendisini modernite içinde sunma biçimidir. Bu iki formülasyona da evet demek istiyorum. Bu denemenin geriye kalan bölümü, durumun neden bu olması gerektiğini açıklayacak.

Birinci soruyu aşağıdaki gibi yeniden ifade edelim: Özgürlük siyasal açıdan bireysel bir sıfat olarak kavranabilir mi —sınırı, özgürlüğün bu öz-niteliğiyle birlikte düşünülmezse? Ya da önceki formülasyonu tekrarlarsak: Özgürlüğü bireysel özgürlük olarak kavrarsak, eşitliği özgürlüğe bir sınırdan başka bir şey olarak kavrayabilir miyiz? Özgürlük ile eşitliğin birleştirilmesinde, modernite insanın bir arada yaşarlığından yararlanır; ve gerçekten, bu şekilde özgürlüğü siyasal olarak kavramaktan söz edebiliyoruz. Zaten, klasik doğa durumu betimlemelerinde ortaya çıkan "herkese eşit özgürlük" formülasyonundaki *eşit* özgürlük, siyasal toplumu kurma ya da özgürlüğü siyasal olarak kurma gereksinmesine işaret ediyor gibi görünür. Doğa durumunda özgürlük eşittir, çünkü sınırsızdır ve sınırsız olduğu için, genişlemesi savaşa ve özgürlüğün tehlikeye girmesine yol açar. Fakat, Locke'ta olduğu gibi, özgürlük Doğal Yasa dolayımıyla sınırlanabilir: Doğal Yasa'yla uyum içinde olan akıl, herkes eşit ve bağımsız olduğu için birbirlerini incitmemeleri gerektiğini öğretir; bu nedenle her şeyi yapabilirim —fakat sadece eşitlerime de tanıdığım her şeyi.[5] Diğer yanda, özgürlük korku nedeniyle de sınırlanabilir. Örneğin Hobbes'da, özgürlük doğa durumunda sınırsızdır ve ancak eşitler arasında üçüncü bir kuvvete emanet ettikleri bir anlaşma güvenlik amacıyla özgürlüğü sınırlayabilir. Ya da Rousseau'da, doğal eşitliğin yeniden kurulması, eşitliği sürdürmeye yeterli olmayan doğal özgürlüğün mukavele özgürlüğüne dönüşmek zorunda olduğu bir anlaşmayı gerektirir. Herkesin aynı doğal sınırsız özgürlük hakkı, her durumda, bir anda garanti edilen ve eşitler arasında anlaşmayla karşıdan sınırlanan özgürlüğün *siyasal* kurumlaşmasını gerektiriyor gibi. Burada, Rousseau ile Hobbes arasındaki farkları gözardı etmeden, bireysel özgürlüğün siyasal kurumlaşmasının, kendi sınırı olarak eşitliğin —eşitler cemaatinin eşitliğinin— kurumlaşmasını gerektirdiğini vurgulamak istiyorum. Ancak sınırsız özgürlüğün bozulmayan eşitlikle birlikte gideceği bir topyekün uyum durumunu, bundan kaçabilirdi.

Fakat doğal ve sürekli uyum durumu, doğa durumundan cemaatin siyasal kurumlaşmasına geçiş zorunluluğunu asla açıklayamaz; bir anlaşma gerekliyse, bunun nedeni böyle bir uyumun her zaman yok edilmesidir. "Herhangi bir doğa durumu ve toplumsal sözleşme öğretisinin, zorunlu olarak Hobbesçu bir ögesi vardır" diye ısrar eder Pierre Manent.[6] Bu çatışma anının, hem bireysel özgürlük ilkesinin hem de toplumsal eşitlik ilkesinin sınırında ortaya çıktığını buna eklemek isterim. Anlaşma, doğal uyumun olanaksızlığına işaret eder: Çatışma var olduğu için gereklidir; sınır olarak belirtildiği için, özgürlüğü sınır olarak belirttiği için olanaklıdır.[7]

Şimdilik, bireysel özgürlüğü ve bireysel özgürlük ufku üzerinde eşitliği kurarken modernitenin bunu, biri diğerinin sınırı olarak görünecek şekilde yaptığı düşüncesiyle yetinelim. Modernite, bireysel bir doğal ilke (özgürlük) ile ortak bir doğal koşulu (eşitlik) eş zamanlı olarak birleştirir. Buraya kadar, bireysel bir sıfat olarak özgürlüğün özel olarak modern bir kavrayış olduğunu, ya da en azından modernitenin, diğer şeyler yanında, bireysel özgürlüğü bir hak olarak taşıyan bir bireyin ilkesini kurma olarak okunabileceğini kabul ettim. Modernite, tamı tamına bir erekbilimsel düzenden —erdem yoluyla bu düzeni aşmaya uygun olduğu farzedilen bir bireye görev ve mevki veren— temel moral kategorisi görev değil hak olan başka bir düzene geçiş olarak tanımlanmıştır. Bu yeni düzen, amaç nosyonunun yerine bireyle çakışan ilke nosyonunu geçirmiştir.[8] Ya da Daniel Bell'in belirttiği gibi:

> Modernitenin temel değeri, 16. yüzyıldan bu yana Batı uygarlığına egemen olan çizgi, toplumun toplumsal biriminin grup, lonca, aşiret ya da kent değil kişi olduğudur. Batı'nın ideali, kendi kendini belirleyen olmakla özgürlüğe ulaşacak özerk insandı.[9]

Siyasal modernite ile birey el ele gider ve hakların taşıyıcısı birey, meşruluk sorununu yanıtsız bırakan siyasal bir düzenin açtığı mekanda ortaya çıkar. Bu simgesel geçiş, verili herhangi bir anlamdan, bir geleneğin doğallığından kopuşu gerektirir. "Modern çağ," diye yazar Jean-Luc Nancy, "anlam üretme yoluyla anlama ulaşmaydı; oysa antikite çağı

dünyayı çözme yoluyla anlamaya razı olmuştu."[10] Siyasal modernite — 1776 ve 1789'u başlangıç tarihleri olarak alan— özgür ve eşit bireyleri kendi meşruluk ufkuna yerleştirir. Fakat bu noktada oturmak neredeyse zorunlu gibi görünüyor; sanırım, bu modern bireye özgü olumsuz özgürlüğü savunanlar arasında hem de özgürlük düşüncesinin siyasal erk karşısında bir bireyin sıfatına indirgenmesini eleştirdikleri halde bu imgenin modernitenin kendini yansıtma imgesi olduğunu kabul edenler arasında bu konuda yeterli bir fikir birliği vardır. Biraz farklı bir şekilde belirtirsek, özgürlük taşıyıcısı modern birey doğal bir figür değildir, demokratik modernite tarafından siyasi olarak oluşturulur; bu bireyin hakiki ya da sahte olduğunu belirleyen antropolojik öncülleri düşünebiliriz, fakat sahte olduklarını düşünsek bile bir bakıma çağdaş toplumumuzun bir hakikatine işaret ettiklerini yadsıyamayız.

Bu, bizi ikinci soruya getirir. Kendimizi modern birey kavrayışının tarihselliğine dayandırırsak, aynı zamanda, özgürlükçü bireyin bu antropolojik öncüllerinin bir hakikate işaret ettiklerini nasıl söyleyebiliriz? Bana öyle geliyor ki, bu soruya iki açıdan yaklaşılabilir. Birincisi, kendi tarihselliği içinde hakların taşıyıcısı bireyin modernitenin ufkunda kurulmasının, bu aynı bireyi kendi haklarını genişletip kendi ayrıcalıklarını öne çıkarmaya zorlamaya yaradığını düşünebiliriz. Bu görüşe göre birey, kendisini çağdaş gerçekliğimiz olarak dayatan modernitenin bir icadıdır ve bu bireyin dünyasında, çağsal diyebileceğimiz temel bir hakikat vardır: Kendi kendini gerçekleştiren, kendi kendini üreten olarak birey, modern dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Modernitenin bu kendi kendini anlayışı —kendi dünyasını üreten bir birey anlayışı— iyimser ya da kötümser bir anahtarla okunabilir. İyimser versiyon, bu kendi kendini anlamayı kaçınılamaz ve tersine çevrilemez bir olgu olarak kavrar ve bunu, çağımızın siyasal sorunları hakkında düşünmenin kalkış noktası haline getirir ve böylece, kendi özgürlük ve eşitlik kavrayışını birey olgusuna dayandırır. Çağdaş düşünürler arasında, başka bakımlardan birbirlerinden ayrılmalarına karşın bu sorunu ele alışlarında benzerlik gösteren Isaiah Berlin ile John Rawls'dan söz edebiliriz. Örneğin Nozick'ten[11] farklı olarak ikisi de, kalkış yaptıkları bireyin tarihsel niteliğini yadsımaz. Modernitenin kendisini bireyin kendi kendini üretimi olarak anlamasına daha kötümser ve geleceği konusunda daha eleştirel yaklaşan tutum, bireyin koşulsuz bir

merkeze inşa edilmesinin, öz olarak bir kayıp ve zaman zaman insani koşulun neredeyse anormal bir sapışı olduğunu düşünür. Çeşitli biçimlerde cemaatçi teorisyenleri burada kabul edebiliriz; fakat aynı şekilde, eylemin üretim ve emek dünyasına tabi kılınmasıyla ilgili karamsar görüşüyle Hannah Arendt'i, ya da fetihçi bireyin dünyasının ilerlemesine direnecek doğal bir yasa keşfetmeye çalışmasıyla Leo Strauss'u da kabul edebiliriz.[12]

Diğer yanda ve ikinci nokta olarak, modernitede asli olarak var olan bir hakikati kavramanın başka bir yolunun daha, bireyi basitçe modernitenin bir olgusu olarak almayan bir yolun da bulunduğu ileri sürülebilir. Bu, modern bireyin ortaya çıkışında onun salt olgu oluşunu aşan bir hakikatin olup olmadığını; modernitede ve modern bireyin kurulmasında, başka şeyleri anlaşılmaz kılma pahasına da olsa bize görünür olan bir şeyin, daha önce bu şekilde görünür olmayan bir şeyin olup olmadığını sormayı gerektirir. Böyleyse, modernite, ortaya çıkışı geçmişle ilgili anlayışımızı yeni bir ışıkla aydınlatan bir hakikati –yani, tarihselliğini aşarken kendi tarihselliği içinde kendini açığa vuran bir hakikati– karşımıza çıkarır.

Kendisini bize görünür kılan bu modern bireyin ortaya çıkışı mıdır, ya da başka bir ifadeyle, tam da bu ortaya çıkış hareketi değil midir? "Kendi tarihi içinde Varlık, Varlıkın tarihiliğini ya da tarihselliğini serbest bırakmıştır [*délivré*]" diyor Jean-Luc Nancy *L'Expérience de la Liberté*'de; "Varlık ile tarih arasındaki her türlü zemin ilişkisinin sonu"na ulaştık.[13] Bu, Claude Lefort tarafından tekrarlanır: "Demokrasi, kendisinin *par excellence* tarihsel toplum, biçimi, belirlenmezliği kabul edip koruyan bir toplum olduğunu gösterir;"[14] siyasal modernitemiz de, modern demokrasimizde yeni olan bu belirlenmezliği korumadır. "*Par excellence* tarihsel bir toplum"dur; fakat iki anlamda öyledir: (i) Meşruluğu her zaman insani sesletime bağlı olduğundan, kendi kurumlaşmasının ya da gelişinin tarih *içindeki* izlerini örtmeyi başarmaz; (ii) bu kusuru kendi biçiminde koruduğu için ve yasa kertesi erk kertesinden ayrı olduğu için, *kendi tarihini yazmaya* devam eden biçim ile içerik arasındaki kaynaşmayı sağlamlaştırmada başarılı olmaz. Çağımız, her düzen, her kimlik, her olay için nihai bir temelden yoksunluğu kendi biçiminde açığa vurur ve korur; tarihimizin bize gösterdiği şey, tarihiliktir.

Bu temelden yoksunluğun korunması bir meta-ilkede yarı-bulanıklaştırılır: İnsanlar özgür ve eşit haklarla doğarlar ilkesi. Erkeklerin ve kadınların hemen kendi doğaları ve düzenin temeli olarak kendilerine hak gördükleri bu ilke, aynı zamanda, meşruluğun sesletilmesine, bolluğa borçlu olmasına bağlı olduğunu da açığa vurur. Siyasalın kurumlaşmasının meşruluğu bağlı hale getirilir; fakat bununla arı olumluluğun hükümranlığı kurulmaz. Düzenin meşruluğunu "doğalın bu kendi kendisiyle buluşması"na[15] bağlamakla siyasal modernite, insani olarak doğalla ilgili, meşru düzenle ilgili sorunun olabilirliğini —ya da dahası, meşruluğunu— kedi ufku olarak kurar. Bu anlamda, her düzenin ve her kimliğin kurumlaşmış niteliğini, doğal-olmamaklığını, nihai bir temelden yoksunluğunu gizleme olanaksızlığı olarak okunabilen modernitenin bir hakikati vardır. Fakat bu hakikatin başka bir yanı daha var: Nihai bir temelden yoksunluk, salt olgululuğa indirgenemez; herhangi bir düzen, herhangi bir toplum kendi kökeni ve meşruluğu sorununu göğüslemek zorundadır. Nihai bir temelden yoksunluk, ne sorudan uzaklaşır ne de ona yanıt verir. Daha çok, soruyu bir soru olarak kurar, onu açık kılar. Ve bu soruda duyulan şey, ampirik varoluşa ya da aşkınlığa indirgenmesine izin vermeyen bir kurumun muammasıdır —insanların dışında olmayan fakat insanları da aşan ve insanların dolaysız varoluşlarıyla özdeş olmayan bir insani bir arada yaşarlık biçiminin muamması.

O halde, insani bir arada yaşarlıkta aşkınlığın bu yanı ile içkinliğin öbür yanı şeklini alan nedir? Kendi tarihiliği içinde kendini bize gösteren hakikat nedir? Yanıt: Modernitenin bizim için görünür kıldığı şey, bir kurucunun kurumunun ikili hareketinde, bir aktörün gelişi ve özgürlüğün bir özgür varlık tarafından kazanılması, sergilenen kuruluşun muammasıdır. Birey, kendisinin ve kendi dünyasının üreticisi olarak tekrar tekrar gelir. Modernite, sınırın ani parlamasıdır; kurumun ve kurulanın sınırının görünmesidir. Haklı olarak çoğunlukla anti ya da pre-modern olduğu düşünülen Hannah Arendt, herhalde bundan daha fazlasıdır. Geçmiş ile gelecek arasındaki aralığın özgürlüğün ortaya çıktığı mekan olarak betimlendiği *Between Past and Future* adlı kitabına önsözünün sonunda şunu ileri sürer: Geleneğin ipi zayıflayıp sonunda da koptuğu için,

geçmiş ile gelecek arasındaki aralık, sadece düşünce faaliyetine özgü bir koşul olmaktan çıktı ve kendi öncelikli işlerini düşünen çok kişiye özgü bir deneyimle sınırlandı. Herkes için elle tutulur bir gerçeklik ve şaşkınlık oldu; yani siyasal uygunluğun bir olgusu oldu. [Modernite sınırı gösterir:] aralık, siyasal uygunluğun bir olgusu olur.[16]

Bu gedikten —bu sınırın içinde— aynı anda hem kurucu hem kurulan birey figürü ortaya çıkar. Modernite, bireysel özgürlüğü ve eşitliği kendi ufkunda kurar ve bunu öyle bir şekilde yapar ki, biri diğerinin sınırı gibi görünür. Zira, özgür ve eşit insanlar karşısında kurum muammasını, cemaat muammasını destekler; ve orada, özgür ve eşit insanlar tasarısında, hem belirlenmezliği hem devamlılığı, hem bireyi hem cemaati, hem devinimi hem istikrarı korumaya alır.

Özgürlük taşıyan birey kavrayışında, cemaat eşitlik figüründe verilir. Modern, özgürlük taşıyıcısı birey, onun özgürlüğünün sınırıyla, eşitlikle cemaate kazınır. Birey, cemaatin bir kurucusu gibi görünür, dolayısıyla eşitlik bireyin özgürlüğüne bir sınır olarak öne çıkar. Eğer siyaseti düşünmek bir arada yaşarlığı düşünmek ise, özgürlükçü bireyin dünyası içinde siyasetin düşünülebilmesi bu sınır *içinde* ve *aracılığıyla* olur diyebiliriz. Diğer yanda, eğer *bireyi bir arada yaşarlığın özgül bir tezahür biçimi* olduğu kadar *ortaya çıkan* olarak da düşünmemiz gerekirse, bireyi düşünürken, siyasalın bu tekillik biçiminde kurulmasının aracı olan hareketi kendimizden gizlememişsek, açıktır ki o zaman, bireysel özgürlük sınırıyla birlikte düşünülmelidir —tekilleşmiş özgürlüğü insanlar arasında bir taksimat ya da bölünme olarak yazan eşitlikle birlikte düşünülmelidir. Eğer bir arada yaşarlık olarak cemaat tözsüzleştirilmiş ve tekillik biçiminde parçalanmış —yani, öz ya da aşkınlık olarak her zaman temsil edilemeyen olarak— görünmek zorundaysa , ancak bireyin ve bireysel özgürlüğün bir sınırı olarak ortaya çıkabilir. Bireysel özgürlük, (tözsel olmayan) cemaat ağında indirgenemez bir kopuştur. Ve cemaat —eşitlik figürü biçiminde— aynı anda yığılma mekanı ve sınır, bir anda özgürlüğün kullanılması için olabilirlik koşulu ve olamazlık koşulu olur. Çoğulluk —çoğulluk teriminden başka, tekilliği yok etmeden eşitliği ifade eden hangi terim var?— sınır olarak temsil edilmenin dışında temsil edilemez. Eşitlik mekanına üşüşen ve onu kesintiye uğ-

ratan özgürlüğün geçici parlamasıdır. Hiçbir zaman kendisini sınır olarak oluşturmaya son vermeyen şey, çoğulluğa sahne sunan eşitliktir.

Özgürlüğün bireysel bir sıfat olarak kurulması tözsüzleştirilmiş bir cemaatin zemininde bir kopuş olarak, sadece erkeklerin arasına giren ve kendini tekilleşme gibi sunan olarak anlaşılırsa, özgürlükçü bireyin dünyasında siyasalın kurulması düşünülebilir —özgürlükçü bireyin dünyasında *siyaset* düşünülebilir değil. Bana göre, Hannah Arendt'i, eyleme (ve onun için eylem ile özgürlüğün aynı uyum içinde nasıl birleştiğini biliyoruz) gönderme yaparak insanların kamusal sahnede birbirlerini eşit ve ayrı kabul ettiklerini söylediğinde, ya da bireysel özgürlüğü kamusal bir eşitler sahnesindeki görünüş olan orjinal özgürlüğün son ürünü haline getirdiğinde, tam da böyle anlamalıyız. Carl Schmitt'in sadece insanın "şeytan" olduğunu varsayan teorilerin siyaset düşünebildiğine dair yargısını içine koyabileceğimiz formlardan biri belki de budur. Bu, şöyle de formüle edilebilir: Bir siyasal teorinin *siyasal* olması için, bir arada yaşarlığı, cemaati ve ötekiliği düşünmesi gerekir. *Bireysel özgürlükten kalkış yaparsak, ancak eş zamanlı olarak bu özgürlüğe bir sınırı, başkası ya da başkaları tarafından tasarlanan bir sınırı da düşünmemiz durumunda siyaseti düşünebiliriz.* "İnsanı şeytan olarak" almak belki gerekli değil, fakat kesinlikle sınırlar üzerinde yoğunlaşan verili bir düşünce olarak almak, bireyin dünyasında siyaset düşünmenin bir koşulu gibi görünüyor. Nozick'e dönersek, bana öyle geliyor ki, *Anarchy, State and Utopia*'da yolu kapatan çözümsüz güçlükler, devleti bireysel özgürlükten, siyaseti bireyden türetmenin ve cemaati bir ürün haline getirmenin olanaksızlığıyla ilgilidirler. Nozick'in olanaksız gördüğü şey, bireyin genişlemesi yoluyla bireyden cemaate geçmektir; ulaşılmaz olan, aynı zamanda sınırın da düşüncesi olmayan kolektifin düşüncesidir.

Şimdi, özgürlüğün eşitlik tarafından ve eşitliğin de özgürlük tarafından sınırlanması dışında çoğulluğun temsil edilemezliğinden daha önce söz ettim. Fakat, özgür bireyi kuran harekette tekilliğin açığa çıkışı bireyin eşitlik olarak kuruluşunu gizleyebilir. Böylece modern birey, kendisini üreten hareketi unutarak kendi imgesinin kıskacında kalabilir. Bu hareket —bireyi merkez, kendi kendini yaratan olarak dayatan hareket— içinde, bize gösterilen şeyin bir yanı fiilen bizden gizlenir. Bireyin siyasal temellenme koşullarını görmemek, eşitliği bireysel özgürlüğün yapıcı sınırı olarak görmemek çift-yollu boyun eğmeyi

gerektirebilir: Ya piyasanın doğallığına ya da komplo mantığına boyun eğmeyi —ya son derece dışsal ve doğal olarak kavranan ya da kendi kendini irade olarak oluşturan bir boyun eğme. Zira, cemaat olarak eşitliğin temel boyutu ilk anlatımda dışlanırsa, bu hakiki sınır doğallaşır ve piyasanın görünmez eliyle yer değiştirir; ya da diğer yolu denersek, bütün insanlar şaytandır, sadece kirli çıkarlar vardır, erk en güçlünün yasasıdır. Sinizm, kitle toplumunun yalıtık bireyinin realizmidir: Çoğulluğu kavramak olanaksızdır; tek ortak mekan, savaş alanıdır. Her iki biçim de, farklı yollarla, birey ile dünyası arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır: Birincisi bireyin mutlak dışardalığı bakımından, ikincisi çoğul bir boyutu olmayan içerdeliği bakımından. Bu nedenle ikisi de, demokratik modernitenin kurucu paradoksunu ortadan kaldırma —terimlerinden birine indirgeme— iradesini temsil eder.

Eşitlik, Özgürlük, Anı

O halde, cemaatin sonal bir dağılmasıyla, çekincesiz bireysel tekilliğin ölümüne işaret eden bir dağılmayla karşı karşıyayız; zira, birey sadece çoğulluk zemininde benzersiz olarak öne çıkabilir. "Gerçek dünyayı ortadan kaldırdık: Geriye hangi dünya kalır? Görünür dünya herhalde... Fakat hayır! *Gerçek dünyayla birlikte görünür dünyayı da ortadan kaldırdık.*"[17] Birey ile cemaat arasında, eskilerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü arasında, eşitlik ile özgürlük arasında yapılacak hiçbir tercih yoktur. Bu konularda bizden önce ve bizden daha iyi düşünenlerden öğrendiğimiz gibi, olabilirlik sınırlarını sürekli aydınlık tutacak şekilde bu paradoks üzerinde enine boyuna sürekli düşünmekten başka bir şey yapamayız.

Bana göre bugün, modern bireyin ötesine geri dönemeyiz ve içten olmak gerekirse, bu istenir de olmazdı. Fakat bireysel özgürlükte, bireyin eşitlik üzerinde siyasal temellenmesinin işaretlerini belki yeniden keşfedebiliriz. Özgürlüğün kurulmasında eşitliğin işaretlerini yeniden keşfetmek, özgürlüğün doluşma olarak içinde açıldığı mekanı anımsamak demektir. Bu mekanın anısı, özgürlüğün yatağı olarak eşitliktir. Erkekler ve kadınlarda kendini türdeş-insanlar *arasında* gibi sunan, yani kendisini her zaman ortak bir koşulun tekilleşmesi olarak sunan özgürlüğün gelişiyle ilgili anıdır.

NOTLAR

1. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Oxford: OUP, 1969) içinde.
2. Ibid., s. 170.
3. "Başka bir ifadeyle. bana öyle geliyor ki, bireysel özgürlük konusu bu evrede [Antik Yunanistan'da] henüz açıkça ortaya çıkmamıştı... buna yapıştırılan merkezi değer, kapitalist uygarlığın son ürünü, kişisel haklar, sivil özgürlükler, bireysel kişiliğin kutsallığı, özel ve kişisel ilişkilerin önemi gibi nosyonları kapsayan bir değerler ağının bir ögesi olabilir." Berlin, İbid., s. xii.
4. Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979), Bl. 11.
5. C. B. Macpherson, Locke'un doğal mülkiyet hakkına koyduğu eşitliğe dayalı sınırlamaların paranın devreye girmesiyle birlikte nasıl aşıldığını göstermiştir. *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: OUP, 1962), özellikle s. 203-220.
6. P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Paris: 1987).
7. Sınır olarak kurulmasıyla eşitliğin bireysel özgürlüğü yutabileceği ya da ortadan kaldırabileceği doğrudur: Yani, tikel çıkarı ortadan kaldırıp tekil bir iradeye kaynaştırarak Genel İrade'ye tabi kılabilir.
8. Bkz. Leo Strauss, *Political Philosophy: Six Essays,* ed. Hilail Gildin, (Indianapolis: Pegasus, 1975).
9. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* 2. bs. (Londra: Heinemann Educational, 1979). s. 16.
10. Jean-Luc Nancy, *L'Oubli de la philosophie* (Paris: Galilée, 1986), s. 39.
11. Nozick, *Anarchy, Sate and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) adlı kitabına aşağıdaki doğrulamayla başlar: "Bireylerin hakları vardır ve hiçbir grup ya da kişinin kendilerine yapamayacağı (haklarını ihlal etmeden) şeyler vardır" (s. ix).
12. Cemaatçi teorisyenler için "bireyselci kavrayışların antropolojik öncülleri temelden yanlıştır ve modern burjuva toplumda hiçbir anlamda *kanıtlanmamışlardır*" dediğinde Albrecht Wellmer'e katılıyorum. (Wellmer, "Modèles de la liberé dans le monde moderne," *Critique,* 505-506, Haziran/ Temmuz, 1989).
13. Jean-Luc Nancy, *L'Experience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988), s. 20.
14. Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (Paris: Seuil, 1986), s. 25.

15. Bu izlenimi, Lefort, İbid., s. 51'den edindim. Bu noktayı geliştirmemi, Lefort'un çalışmasına borçluyum.
16. Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Hormondworth: Penguin, 1977), s. 14.
17. F. Nietzsche, "How the 'Real World' At Last Became a Myth," *Twilight of the Idols* (Harmondsworth: Penguin, 1968), Bl. IV, s. 41. Vurgular orjinal.

II.
BÖLÜM

Toplumsal Belirsizlik ve Apartheid'in Krizi

Aletta J. Norval

> "Her şeyin iyiye döneceğini umut etmek için pek çok nedenin bulunduğundan bu yana epey zaman geçti"ği aynı zamanda, "her şey kötüye giderse felaketin son felaket olacağından korkmamız için hiçbir zaman bu kadar çok neden olmamıştır" ise.
>
> VACLAV HAVEL[1]

Doğu Avrupa toplumlarını şekillendiren söylemlerin tümleştirici doğasını mahkum eden bir konuşma bağlamında Havel'in Doğu Avrupa'daki durum ile ilgili yaptığı bu belirlemelerin önemi, kuşkusuz, dillendirildiği özgül bağlamın ötesine uzanır. Sayer'in okumasına göre, "ideolojinin ilahi yetkisiyle halkın yaşamından onyılları, umutları ve düşleri çalan"[2] modernitenin yapay tanrılarını mahkum edişi, bugün daha geniş bir yankı buluyor —hem yorum anlaşmazlıklarının merkezinde büyük anlatıların krizinin bulunduğu teorik alanda, hem de apartheid'in krizi ve olası bir apartheid sonrası çözümün doğası etrafında dönen tartışmaların özgül bağlamında. Doğu Avrupa'da ve şimdi Güney Afrika'da meydana gelen olaylardan da anlaşıldığı gibi, büyük anlatıların krizi, günlük varoluşumuzu düzenleyen siyasal hayalleri etkilediği —yankılar uyandırmaya devam ettiği— için, bu makale bu iki konuyu bir araya getirmeye çalışıyor.

Fukuyama gibi yorumcuların neredeyse zafer ilan edici iyimserliğinin tersine, egemen siyasal hayallerin mevcut krizi ve bunun apartheid toplumu açısından ima ettikleri ile ilgili benim okumam, sadece ihtiyatlı bir iyimserliğe yer verir. Bu, dayanıklı bir mantığın, apartheid mirasının en rahatsız edici yanlarından birisini oluşturan bir mantığın devam eden

varlığının sonucudur. Denilebilir ki, apartheid bu mantığın en yüksek ifadesidir; fakat yine de, çok daha geniş metafizik söylemlerden çıkan ve onlardan beslenen bir mantıktır. Bu nedenle, bir anlamda apartheid'in "sonu"na tanıklık ederken, başka bir anlamda tam da apartheid mantığının toplum üzerinde yıkıcı bir egemenlik uygulamaya devam ettiğine tanık olduğumuz ileri sürülecek. Henüz, hakkıyla "apartheid sonrası" denilebilecek bir durumda değiliz ve bir süre daha da olmayacağız. Apartheid sonrası bir durum, apartheidin genel mantığından bir kopuşu gerektirir ve bu o kadar kolay başarılmaz.

Kriz Üzerine Düşünceler

Güney Afrika'daki kriz üzerine yorum yapanlar, son onyılın Güney Afrika yakın tarihindeki en büyük siyasal krizine tanıklık ettiğini saptamışlardır. 1970'lerin sonundan itibaren apartheid devletin sürekli ve derinleşin bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kaldığını ileri sürmek artık beylik bir laftır. Ne var ki, o günden bu yana Güney Afrika'da meydana gelen olaylar, insanı şaşırtan yorum farklılıklarına konu olmuştur. Bu makalenin amaçlarından biri, bizzat krizin alternatif bir yorumunu kolaylaştırmakla kalmayıp, teorik düzeyde var olan bir açmazın göstergelerinin ötesine geçmenin bir aracını da veren bir okuma ilkesi önermektir.

Açıklamalar ve yorumlar labirentine girmenin (belki de çıkmanın) olası bir yolu, söz konusu konuları birbiriyle ilişkili iki sorun kümesine ayırmaktır. Birincisi bizzat krizin doğasıyla, yani, krizin organik bir kriz mi olduğu yoksa salt devresel bir kriz mi olduğuyla ilgilidir; ikincisi, krizde olduğu algılanan "sistem"in doğasıyla. Birinci ölçütle ilgili anlatımlar, biri krizin toplumsalın pek çok alanını saran genelleşmiş bir kriz olduğunu ileri süren, diğeri krizin toplumsalın bir bölgesiyle yani ekonomiyle sınırlı olduğunu ileri süren olmak üzere iki gruba ayrılma eğilimi göstermişlerdir.[3] Bununla birlikte, pek çok anlatım, krizin kısmi, devresel doğalı bir kriz olmadığı ve bu nedenle kapitalist sistemin düzenli bir özelliği olmadığı görüşünü paylaşır. Daha çok, aşırı uzamasıyla karakterize olan ve hem siyasal hem ekonomik alanda bir hegemonya çöküşünü gerektiren genelleşmiş, oldukça üst belirlenmiş bir *organik kriz* olarak görülür. İkinci ölçüt —sistemin doğasının krizde ol-

duğuna dair ölçüt— konusunda ise, yakından bir inceleme dikkate değer farklılıkları açığa çıkarır: Kriz, *apartheid sisteminin* bir krizi, ya da *ırk egemenliği* sisteminin krizi, ya da *ırksal kapitalizmin* krizi, ya da özgül bir *birikim tarzının* krizi olarak vb. betimlenmiştir.[4]

Bu anlatımların pek çoğu, tarihsel ve ampirik ayrıntılarda zengin oldukları halde, tutarlı bir teorik okuma ilkesi sağlama yetersizliğiyle malül görünüyorlar. Bu, bir dizi faktöre bağlanabilir; bunlardan ikisini ele almak istiyorum. Birincisi, gösterdiğim gibi, krizde olduğu düşünülen sistemin özellikle keskin bir yorum çatışmasına konu olması olgusu, krizin doğasını ele alma çabasını karmaşıklaştırıyor. Bu anlamda, kriz anlatımları, Güney Afrika'daki toplumsal bölünmenin doğasını çözümlemede yararlanılan teorik geleneklerde asli olarak var olan sorunları yeniden üretme eğiliminde olmuşlardır. Bu sorunlar, kriz açıklamalarına özgü *değil,* bu açıklamaların çıkarıldığı daha geniş teorik geleneklerin sonuçlarıdırlar.

İkincisi, genel olarak *kriz* görüngüsünü soruşturup teorileştirmenin yokluğuyla başa çıkmak zorunda olan bu anlatımlarda çoğunlukla ciddi bir boşluğun bulunduğu söylenmelidir. Bir krizden söz edildiğinde neye gönderme yapılır? Bazıları, kriz durumunu keskin bir gerilim, büyük bir belirsizlik, bir dönüm noktasına ulaşıldığına dair bir duyguyla nitelik kazanan olağanüstü ya da anormal bir durum olarak betimlemiştir. Fakat, belirsizlik ögesini tartışmamız açısından özel bir öneme sahip olduğunu ileri sürmek istiyorum; zira, kendi kararlaştırılmazlığıyla tanımlanan bir bağlama, deyim uygunsa bir dönüm noktasına —fakat sonucun önceden belirlenmediği bir noktaya— işaret eder.[5] Kriz durumunun *kararlaştırılmaz* bir sahaya, sadece anlaşmazlıkların ve direniş güçlerinin olayları kendi lehlerine çevirme çabalarının dolaysız patlamasına neden olmakla kalmayıp şeylerin mevcut düzenini koruyup savunma yönünde inatçı çabaların gösterildiği sahaya da işaret eden bir sahaya işaret ettiği söylebilir.[6]

Gramscici bir bakış açısına dayanan birçok anlatım, bu yanlardan bir ikisine dikkat çekmiştir. Yine de, krizin olayları (ve krize söylemsel yanıtlar) arasındaki ilişik kadar genel olarak kriz nosyonu da ele alınmamıştır.[7] Pek çok durumda, eldeki malzeme fazla tartışılmadan, organik kriz konusunda otorite olarak Gramsci aktarılır. Açıktır ki, bu

doyurucu bir ilerleme yolu değil; çünkü, bu noktada aktarma süreci meta-söylemdeki sessizliğin üstünü örter. Bir kriz açıklamaları patlaması söz konusu olduğu halde, bu açıklamalar kriz semptomlarını ve sonuçlarını listeleyen, fakat teorik bir anlatı zemininde bunlar arasında bir uyum inşa edemeyen bir *sıralama* düzeni olarak kalırlar. Yorumculardan biri, Murray, "gözlenebilir semptomların" (ona göre, düşük büyüme oranları, durgunluk, iflaslar, işsizlik vb.) "envanteri organik krizin fizyonomisi"ni sadece gösterdiğini ve bir toplumsal göstergeler kataloğunun krizin anatomik doğasını sıkı çözümlemenin yerine geçirilemeyeceği"ni ileri sürerek, sıralamayla açıklamanın köklü yetersizliğini ele almıştır.[8]

Duygusuna (belirtiler sıralamanın açıklama getirme işlevini yerine getiremeyeceği duygusu) katıldığım halde, krizin genel görünüşü ya da "fizyonomi"si ile daha derin bir yapısal ya da "anatomik" çözümleme arasında önerilenin *dışında* bir ayrıma dayalı olası bir çözüm önererek Murray'dan ayrılıyorum. Farklı bir ayrımlar kümesinin gerekli olmasının nedeni, sadece krizin teorileştirilmesine değil sistemin doğasını düşünme tarzına da uygun olmasıdır. O halde bu noktada, apartheid *söylemin* mantığı üzerinde yoğunlaşmakla sorunun önceden karara bağlanıp bağlanmayacağı sorulsa da, apartheid söylemin *mantığı* sorununa dönmek gerekiyor. Bu soruya —niçin apartheid söylem üzerinde yoğunlaşmamız gerektiği— yanıt olarak, tartışmayı kapatmaktan çok, bir dizi önemli konunun doğrudan gündeme alınıp tartışılmasının yolunu açacağını ileri süreceğim.

Apartheid'in Mantığı

APARTHEİD: kendi başına toplama kampı benzeri bir alanı işgal eden bir sözcük. Bölme sistemleri, dikenli teller, yerleri belirlenmiş kalabalıklar. İşaretin sınırları içinde, soyut özün (*heid*) göz kamaştırıcı tatsızlığı başka bir soyutlama dünyasında spekülasyon yapıyor gibi. Sözcük ayrım üzerinde yoğunlaşır. O kurar, ilan eder, yazar, kazır... Bir işaretler sistemi, vize vermek ya da sınırları kapatmak için mekanı çizer. Ayırt etmez, ayrımcılık yapar.[9]

DERRİDA

Sınıflamak ayırmak demektir. Önce, dünyanın ayrık kendiliklerden ibaret olduğunu ön kabul saymaktır; sonra her kendiliğin, ait olduğu ve birlikte bazı kendiliklere karşı durduğu bir benzer ya da komşu kendilikler grubuna sahip olduğunu ön kabul saymaktır... Sınıflamak dünyaya bir yapı vermektir.[10]

BAUMAN

Sayer, Prag'daki devrimin, modernitenin beslediği tümleştirici temsillerin (sınıf, ulus vb. kategorilerin) bir reddine dayandığı için moderniteye karşı bir devrim olarak görülebileceğini ileri sürdü.[11] Dahası, modernite bağlamında 1989 devrimlerinin, "Thatcher'den Bush'a kadar politikacıların selamladığı [gibi] 'Batı yuvasına bir dönüş" olarak değil, "tamamen yeni bir şey, bir 'post-modern' devrim olarak... değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.[12]

Son zamanlardaki bir yanıtında, Derrida'nın *Critical Inquiry*'deki makalesini yorumlayan Fynsk, apartheid ile "Batı" arasındaki ilişkiyle ilgili çok benzer bir dizi sorunu ele alır.[13] Böyle yapmakla, apartheid görüngüsünü ele alma ve apartheid-sonrası bir toplumun doğasını düşünüp tasarlama analitik yolları etrafında bir tartışmaya yer açar. Fynsk'in savı, sözkonusu sorunun kalbine, yani apartheid söyleminin mantığına götürür. Şunu ileri sürer: Apartheidin varlığı, Batı'nın siyasal söyleminde zaten var olan bir şeyi dile getirdiği için Batı'nın siyasal düşüncesine anlamlı sorular yöneltir.[14] Irk konusunda apartheid ile bazı Avrupa söylemleri arasındaki rezonans, diye ileri sürer Fynsk, "kökeni ve son biçimiyle Batılı olan bir ırkçılığın özünü dile getirir."[15] Bu anlatımda apartheid, iki anlamda örnek bir söylemdir: Birincisi, "ırkçılıkların en ırkçısı" olmasından ötürü, *par excellence* ırkçılıktır; ikincisi, tam da bu ırkçılığın

aldığı biçimin, en azından kendini özü itibariyle "kendi kendine yeterli, ayrı, dokunulmamış, bağımsız," kendisiyle özdeş ve değişik bir ilişkiyle kirlenmemiş olarak resmedebildiği için, aşırı bir kimlikçi mantığı örneklemesinden ötürü.[16] Batı metafiziğinin bağrına yerleşen sorunun tohumlarını barındıran şey, apartheid söyleminin bu ikinci yanıdır ve esas önemi de buradadır. Özsellik ve bunun Batı metafiziğiyle ilişkisi sorununu uzun uzadıya ele almayı düşünmediğim halde, apartheid söylemin doğasını ve niteliğini anlamak açısından bazı belirlemeler önemlidir.

Kısaca sav, apartheid'in inşasında asli olarak var olan mantığı çözerek apartheid'i "ırk konusunda belli bir Avrupai söylem"e —daha geniş Batı metafiziği alanına da— bağlamaya girişen bir savdır. *Kimlikçi mantık* dediğim şey bu mantıktır: En geniş anlamında, özdeşleşme ile tam boy bir kimliğe ulaşma arasındaki aralığın yadsındığı kimlik inşası sürecinde gerekli olan şeyin mantığı. Böyle bir kimlikçi mantığın karşısına, daha demokratik bir kimlik inşası mantığı, "asla-dikilmemiş bir kimliğin" özel mantığını kabul eden bir mantık geliştirmenin olabilirliği çıkarılacaktır. Şunu ileri sürüyorum: Kimlikçi mantık, tamı tamına Sayer'in modernitenin tümleştirici temsillerini değerlendirmesinde işaret ettiği şeydir —aynı zamanda Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisinin hedeflediği yerdir de.[17] Bu noktada önemli olan, apartheid söylemin mantığını düşünmenin siyasal imalarını bu teorik eleştiri alanının içinden çıkarmaktır. Bu açıdan, özel olarak uygun düşen ve daha ayrıntılı yorumu hak eden iki konu vardır. Birincisi, apartheid'in kendisini bir söylem olarak oluşturma şekliyle ilgilidir ve burada, ötekilikle ilişkisine bakmak önemlidir.[18] İkincisi, apartheid'in "öz"ünü sınırlamanın olanaklı olup olmadığıyla ilgili daha dünyevi (fakat yine de önemli) sorunla ilgilidir. Bana göre, apartheid mantığı tartışmalarında bu iki sorun bir araya gelir.

İkincisiyle, yani apatheid söylemin "öz"ünü sınırlamanın olanaklı ve istenir olup olmadığı sorunuyla başlayalım. Derrida'nın müdahalesine ve Fynsk'in yanıtına burada dönmek istiyorum. Apartheid sonrası bir toplumda yerini bulması için düzenlenen bir sanat sergisine eşlik eden bir metinde Derrida, apartheidin "zorunlu iskan yerleri ayırmak ya da sınırları kapatmak için" mekanı parselleyen bir işaretler sistemi olarak düşünülebileceğini belirtir.[19] Özellikle insanları hakları olan "yerleşim yer-

leri"ne yerleştirmek için çizilen sınırlar ve mekan nosyonu etrafında dönen bu temalar daha sonra ele alınacak olmalarına karşın, Derrida'nın belirtmek istediği özel nokta şu ifadeyle biter: "[Apartheid] ayırmaz, ayrımcılık yapar."[20]

"Ayırmaz, ayrımcılık yapar. Apartheid toplum üzerine pek çok yorumcu bu betimlemeyi tereddütsüz kabul ederdi. Ve bu anlamda, apartheid'in yadsınamaz ayrımcı ve baskıcı doğası, onun özü olarak doğrudan onaylanır. Ne var ki, gösterdiğim gibi, apartheid'in doğası, uzun ve sert çekişmelerin konusu olmuştur. Apartheid toplum nitelemelerinin özgüllüğü, bu nedenle, özsel öneme sahiptir; zira toplumsal ve siyasal mekanların bölünmesinin ve uzlaşmazlıkların ortaya çıkışının nedenleri bu nitelemeler içinde ve onlar aracılığıyla açıklanır. Güney Afrika tarihi ve siyaseti üzerine büyük ölçüde birbirinden ayrı yazının, apartheid'in diğer toplumsal pratiklerden ayrılması, dönemselleştirilmesi vb. sorunlara dikkat göstermemiş olması, bu açıdan çok daha tuhaftır. Apartheid'in "özsel" doğasını bazıları ırkçı olarak resmederken, bazıları da ırksal tanımlamanın çok daha temel sınıfsal farklılıkların salt bir yüzü olduğunu savunmuştur. Hatta çok daha sofistike apartheid'in doğasını ırk ile sınıf arasında karşılıklı bir ilişki açısından düşünme girişimleri bile, uyumlu teorik anlatımlar inşa etme çabalarında daha az başarılı olmuşlardır.[21] Apartheid konusundaki söylem patlaması, bu nedenle, bu görüngünün daha iyi anlaşıldığını göstermez. Aksine, "apartheid" o kadar doğallaşmış ve onunla kastettiğimiz o kadar açık olmuş ki, her şeyi gösteren yine de hiçbir şeyi göstermeyen içi boş bir gösteren halini almıştır.[22]

Apartheid anlayışımızın bu boşalmasında asli bir tehlike vardır; zira, son on yılın organik krizi, daha yakın zamanda ortaya çıkan görüşmelerle bir çözüme varma ve bizzat apartheid'i dağıtma belirtileri bağlamında, "sistem"in "doğası" ile ilgili sorun bir kez daha gündeme geliyor. Apartheid sonrası toplumun biçimi üzerine tartışmaların ortasında, geriye dönük bir aparheid ve ona eşlik eden toplumsalın bölünmesi anlayışı gereksinmesi, yenilenmiş bir aciliyetle ortaya çıktı. Apartheid söylemin doğasının ve tarihinin en iyi, onun kendi sınırlarını çizme tarzının soruşturulmasında ve soruşturulması aracılığıyla anlaşılabileceğini bu anlamda ileri sürüyorum.[23] Ne var ki, toplumsal bölünmenin önceden var

olan nesnel bir mekan tarafından belirlenmiş olduğu artık düşünülmediğinde, toplumsalın bölünmesini siyasal sınırlar açısından düşünme olanağı ortaya çıkar. Bu nedenle iki olanak mantıksal olarak bertaraf edilir. Birincisi, toplumsal bölünmenin bireylerin üretim sürecindeki ampirik dağılımlarına başvurularak teorileştirildiği bir durumdur. İkincisi, toplumsal bölünmenin, örneğin ulus-devlet gibi önceden var olan siyasal birimlere uygun olduğunun düşünüldüğü durumdur. Bu nedenle, toplumsalın bölünmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan siyasal kimliklerin önceden tasarlanan ögelere doğal bir şekilde uygun düşmediği, belirli bir projenin toplumsal ve siyasal kimlikleri özel bir tarzda inşa etme girişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkışlarının açıkça görülebildiği durumlarda, toplumsal bölünmeyi siyasal sınırlar açısından düşünmek daha da önemli olur. Bu okumada, toplumsal ve siyasal kimlikler, *siyasal* çekişme ve inşaya konudurlar.

İşte, kimlik inşası süreci açısından öne çıkarmak istediğim iddia: Her kimlik, siyasal sınırların çizilmesiyle öteki *içselleştirilerek* inşa edilir. Bu, teorik terimlerle biçimlendirilebilir. Kısacası, kimlik oluşumu süreci, salt belli bir kimliğe özgü bir özellikler kümesinin geliştirilmesi açısından düşünülemez. Belirtildiği gibi, pozitif niteliklerin sıralanması, bir kimliği bireyleştirmede, ya da özünü tarif etmede yeterli olmaz.[24] Bunu başarmak için ek bir öge gereklidir; yani, inşa sürecinde kimliğe karşıt olarak oluşturulan bir "öteki"yi öne çıkarma ögesi.[25] Bir ötekiyi bu öne çıkarma, bireyleşmeyi kolaylaştıran kapanmaya olanak tanıyan şeydir; ya da Smith'in terimleriyle, özel bir kimliğin "ayrılma"sıdır.[26]

Siyasal sınırların inşası yoluyla kimlik oluşumu süreci üzerine bu yoğunlaşma, Foucault'nun "efektif tarih"e verdiği rolü oynamalı; yani amacı, "kimliğimizin köklerini keşfetmek" değil, "kendimizi onun sefahatına adamak"tır.[27] Bu nedenle, Derridacı anlamda ikili bir strateji izlenmek gerekir; "sistemin yoluna çözmesi zararına olacak sorunlar biçiminde tuzaklar kurarken, aynı zamanda yönetenlerin tiranlık sistemine itaat eder gibi görünmek" gerekir.[28] Apartheid'in kendisini "kendi kendine yeterli, ayrı, dokunulmamış ve bağımsız" olarak resmetmesine dair Fynsk'in belirlemesi, bu bakımdan tam anlamını kazanır. Zira, bu söylemin varsayılan masumluğunun maskesi düşürülmelidir. Ne var ki, maske düşürme süreci, apartheid söylemin oluşturucusu kimlikçi man-

tığın reddiyle kolayca gerçekleşmez. "Daha derin" denilen bir düzeye geçmekle de çözüm bulunamaz. Tersine, etkilerini zayıflatacak stratejiler kullanmamız gerektiğine göre, bunu başarmanın bir yolu, söylemsel oluşumların —apartheid'inki gibi— kurulma anının, her zaman ötekiye bir göndermeyi nasıl gerektirdiğini göstermektir. Bir kimlik yaratma olanağının ötekinin dışlanmasıyla ve çoğu durumda susturulmasıyla nasıl bağlantılı olduğunu göstermemiz gerekir. Gerçekten, kendi kendine yeterlilik kandırmacası ile kendinin ancak bir ötekinin dışlanmasıyla inşa edilebildiği olgusu arasındaki çelişkinin apartheid söylemin bağrında yattığı söylenebilir. Esas olarak toplumsal ve siyasal kimliklerin belli bir oluşumu ve onaylanması ile ilgili olan kimlikçi bir söylem olarak "apartheid'in özü"nü bu mantığın içine yerleştirmek istiyorum.

Gerçi, konuyu fazla basitleştirmemek de önemlidir. Apartheid söylemin siyasal kimlikleri oluşturan ve toplumsalı bölen siyasal sınırları, basitçe ne ırksal ne de sınıfsal bölünmelere denk düşer. Aksine, siyasal mekanların *çatallaştırılması* biçimini almış olan toplumsalın bölünmesi, bizi nesnel olarak verili bölünmeler nosyonunun ötesine geçmeye zorlayacak şekilde bu sınırları keser. Apartheid söylemin bu niteliği, onun nedenlerini açıklama güçlüklerinden birçoğunun belki de nedenidir; çünkü, sınırların inşası, her zaman, kapsama ve dışlama mantığının açık çizgilerle işlemediği belirsiz bir süreçtir. Bu nedenle, sınırları katı ve mutlak iç-dış bölünmesi açısından düşünmek hata olur. Basit bir "dost-düşman" ya da "biz-onlar" bölünmesi modeli, toplumsal bölünmenin yaratılmasında gerekli olan karmaşık stratejileri düşünmeye hiç yeterli değildir. Apartheid söylem örneğinde bu özelikle açıktır. Zira, bu söylemin etkili olması sofistike ayrımları biçimlendiren bir dizi stratejiye dayanmıştır; öyle ki, aynı "ampirik" özne hem egemen bloku meydana getiren farklılık sistemlerinin bir parçasını oluşturan olarak, hem de "öteki", "düşman" olarak dışlanan gibi görülebilmektedir.

Demek ki, mesele basitçe siyasal sınırların zamanla değişmesi değil, zamanın belirli bir noktasında tekil bir özneler kümesine göndermeyle farklılaştırıcı bir şekilde inşa edilebilmeleridir. Bu olasılık, siyasal çözümleme yaparken "doğal" ya da "nesnel olarak verili" denilen bölünmelere dayanmamanın önemini bir kez daha vurgular —zira, siyasal sınırlar, özel bir söylemin içsel ve kapalı anları olarak var olmazlar. Si-

yasal sınırların kurulması ve değişmesi, farklı ve karşıt söylemlerin karmaşık etkileşim süreçlerinden, Gramscici terimlerle konum savaşlarından kaynaklanır. Dahası, herhangi bir kimlik zorunlu olarak başka birine göndermeyle inşa ediliyorsa, bu öteki salt edilgen olarak görülemez —aksi takdirde, okumamız, Güney Afrika bağlamında yazılmış liberal tarihlerin eleştirildikleri ötekini susturma tipini yeniden üretebilir sadece.[29] Aksine, oluşturucu dış —sınırların çizilmesiyle var edilen— kimlik ve nesnelliğin hem olabilirlik koşulu hem de olamazlık koşulu olarak işlev görür. Yani, herhangi bir düzenin oluşturucu dışı, tam da dışlanmasıyla oluşturulan kimliği sorun haline getirme kapasitesine sahiptir.

1980'lerin başında Ulusal Parti'nin başlattığı dönüşümcü projeye gönderme yapılarak bu açıklanabilir. Gramsci'nin analitik belirlemeler izlenerek, çok daha geniş bir egemen blok yaratmayı amaçlayan bu dönemdeki dönüşümcü eylemin, bu egemen bloku tanımlayan farklılık sistemlerini genişletme çabasından ibaret olduğu ileri sürülebilir.[30] Kısacası bu proje, başlangıçta iki açık ögeyi gerektiriyordu: (i) Nüfusun renkli ve yerli denilen kesimlerini üç meclisli bir parlamenter siyasal sisteme dahil etmek ve (ii) siyah nüfusun kentli kesimlerini almayı amaçlamış bir dizi strateji. Bu stratejinin sefilâne başarısızlığı, egemen blokun kimliğini tanımlayan siyasal sınırları yeniden çizme kalkışmasıyla ortaya çıkan direnişler gereğince anlaşılabilir. Dışlanmış unsurların uzlaşmazcılık potansiyelinde bir hafiflemeyle sonuçlanmak yerine, dönüşümcü proje yeni muhalefet mekanları açtı ve —uzlaşmazlıkların gelişmesini sınırlamaktan çok— uzlaşmazcı ilişkilerin yayılmasına ve derinleşmesine ve sonunda da siyasal sınırların inşasında bir dizi önemli değişikliğe yol açtı.

O halde, bu uzlaşmazcı ilişkilerin yaygınlaşıp derinleşmesinin, apartheid söylemin mantığı ile ilgili belirlemelerimizle nasıl bir ilişkisi var? Başlarken yaptığım birkaç belirlemeye geri dönerek, özetliyeyim. İlk olarak, herhangi bir sonal, nesnel anlamda apartheid'in "öz"ünü tanımlayıp sınırlarını belirlemenin ilk olarak olanaksızlığı. İleri sürdüğüm gibi, bunun yerine, apartheid'in oluşturucu ögesi olan ülke sınırlarının ve siyasal sınırların bizzat söylem içinde tamı tamına nasıl çizildiğine dikkatimizi yöneltiriz; böylece toplumsal bölünmelerin incelediğimiz sis-

temin şu ya da bu yüzünün doğal bir parçası olmadığı açığa çıkar. Sonuç olarak, apartheid'in bir tek doğru tanımını vermek olanaksız olur. Bu, egemen blokun toplumsalı bölme tarzını doğal ya da kaçınılmaz olarak kabul etmek zorunda kalmamamız gerektiği anlamına gelmez sadece. Toplumsal ve siyasal kimliklerin biçimlendirilmesi kadar bu bölünmelerin işlevini ve siyasal etkisini de soruşturmamız gerektiği anlamına da gelir. Bu şekilde, sadece apartheid'in doğası üzerine eserlerin değil, gösterdiğim gibi, mevcut krizin de karakteristiği olan anatomi-fizyonomi ya da yüzey-derin yapı düalizminin üstesinden gelmeye çalışılabilir.

Burada Güney Afrika siyasal manzarasının sadece 1990'daki en belirgin yanlarını düşünmek gerekir: Kimlik inşası sürecinin merkeziliği ile ilgili anlayışımıza önemli sorular soran İnkatalar ile ANC taraftarları arasındaki şiddet. Bunu yorumlayan Andrew Mapheto, Güney Afrika medyasının, "siyahın siyaha" şiddeti diyerek şiddeti her türlü siyasal anlamdan soyduğunu ileri sürdü. Aynı şey Britanya medyası için de söylenebilir. "Bazı bölgelerde 'etnik çatışma' görüşünün hemen hemen kabul görmüş olması", diye yazıyor Mapheto, "rahatsız edici."[31] Çözümlemesine bütünüyle katılıyorum —"kabilesel" denilen kimliklerin varlığını, bu "doğal" kimliklerin ortaya çıkış yeri olarak kabul edilen mitsel bir geçmişe kadar götüren liberal söylemlerde egemen "etnik çatışma" görüşüne bir reddiye oluşturduğu ölçüde. Suçu sözde "doğal etnik bağlar"ın üzerine atmak yerine, apartheid proje bütününden yalıtık görülmemesi gereken bu uzlaşmazlıkların tarihsel ortaya çıkışını araştırmak gerekir. Gerçekten, Mapheto'nun ileri sürdüğü gibi, "Bu şiddet bir Xhosa-Zulu savaşıdır formülasyonunun apartheid siyasetini nasıl beslediğini kendi kendimize sorarak temize çıkabiliriz."[32]

Derrida'nın ve gerçekte apartheid konusunda pek çok yorumcunun ileri sürdüğü savın, şu ya da bu türden "pozitif" kimlikler yaratmada apartheid söylemin gücünü ciddi bir şekilde değerlendirmekten yoksun olması tamı tamına bu açıdandır. Derrida'nın iddiasının tersine şunu ileri sürüyorum: Söylemin mutabakat inşa etmedeki başarısının çoğu, sadece ayrımcılık yapmakla kalmayıp sözde etnik kimlikler ve duyarlılıklar yaratmayı amaçlamış ve bunu bir ölçüde başarmış olması olgusuna yerleştirilebilir. Bu nedenle, apartheid söylemin farklı kimliklerin

oluşturulmasını amaçlayan ögesi, hem apartheid'in hegemonik olma sürecini hem de bugünkü krizi anlamak bakımından önemlidir. Apartheid'in "öz"ünü, apartheid söylemin kalbindeki bu kimlikçi mantığa yerleştirmek istiyorum. Apartheid'in sınırı, başlangıçta en rahatsız edici özelliği dediğim şey gereğince, özgül kimlik inşa etme mantığı gereğince *çizilebilir.*

Son olarak, apartheid mantığının basitçe *ya* ayrımcı *ya da* ayırıcı bir mantığa indirgenemeyeceği olgusunu hesaba katmanın önemli olduğu vurgulanmalıdır. Apartheid söylemi açık sınıflayıcı mantığı açısından çözümlemeyi gerçek dışı yapan bu niteliktir: Zira, sınıflayıcı mantığı gereğince çözümleme, apartheid söylemde asli olarak ve kalbinde var olan belirsizliği —sadece apartheid söyleme değil, bizzat moderniteye de özgü bir belirsizlik— ve kararlaştırılmazlığı yakalamayı başarmaz.

Reform ve Kriz: Devlet Stratejileri ve Direnişler

Apartheid söylemin ayrılmaz parçası olan belirsizlikler, 1980'lerde bizzat söylemin mantığı tartışma konusu olunca her zamankinden daha fazla öne çıktı. Bunun ne ölçüde gerçekleştiği, son birkaç yılda tanık olduğumuz gelişmelerden anlaşılır. Doğu Avrupa'daki olaylar, direniş ve egemenlik stratejilerinin eklemlendiği söylemsel bağlam üzerinde iz bırakmaktan geri kalmadı. Bu olayların Batı yuvasına dönüş olarak resmedildiği Avrupa'da olduğu gibi, Doğu Avrupa'daki devrimler, belki de paradoksal bir şekilde egemen blokun söylemine eklemlendiler. Şubat 1990'da parlamentoda yaptığı bir konuşmasında F. W. de Klerk, Afrika Ulusal Kongresi (ANC), Güney Afrika Komünist Partisi (SACP) ve diğer yasaklı örgütler üzerindeki yasağın "kaldırılması"nı kolaylaştıran temel koşullardan birinin, doğrudan Doğu Avrupa'daki ekonomik ve siyasal altüst oluşlardan kaynaklandığını ileri sürdü. Özellikle Stalinizmin ölümü ve "Doğu Avrupa'daki ekonomik sistem"in çöküşü, "bu başarısız sistemi Güney Afrika'ya dayatma"ya karşı uyarı olarak kullanıldı.[33]

Yasakların kaldırılmasını haklı gösteren de Klerk, hükümetin kararını etkileyen iki faktörü vurguladı. Bu faktörler, "daha önce güçlü desteğe sahip örgütlerin zayıflayan kapasitesi" ve bu örgütlerin "artık aynı düzeyde iç güvenliğe tehdit oluşturmamaları" olgusuydu.[34] Birkaç yıl

içinde devlet düşmanı, "topyekün devrimci bir saldırı"nın parçası olmaktan görüşme masasında barış aramanın kabul edilebilir bir ortağı olmaya konum değiştirmişti. Daha yakın zamanlarda, "tek ulus tezi" anlamına gelen telafuzlar, toplumsal bölünmenin inşasındaki bu değişimlerin ölçüsünü doğruluyor.[35] Bu değişimlerle ilgili merkezi sorunlardan biri, bu radikal değişikliklerin siyasal sınırlardaki olabilirlik koşuluyla ilgilidir.

Sınırlar...

Bölünmelerin üretimini ve bunlardaki değişimleri izleyebilmenin bir yolu, "sınırları çizme"yle ilgili devlet stratejilerinin oluşumunu ve bunlardaki değişimleri araştırmaktır.[36] Apartheid'i diğer ırkçılık biçimlerinden çok daha fazla kavgacı yapan yanlarından biri, kendisinin görünür biçimde tecritine izin verme cesaretini göstermiş olması olgusu olmuştur. Kendisini dünyaya ilan etti; iç sınırlar yarattı ve "anayurtlar" denilen yeni devletlerin, doğuşunu besledi. Apartheid sadece kendi ırkçılığını dillendirmekle kalmayıp fiziksel olarak da gösterdiği için, tam da bu sınırlar etrafında çelişmelere ön ayak oldu. Bu açıdan seksenler, çeşitli biçimlerde bu sınırların meşruluğuna karşı en başarılı projelerden birine tanık oldu. Şimdi geriye dönüp bakıldığında, 1980'leri, bu sınırlara her zamankinden daha geniş bir meydan okumanın gerçekleştiği onyıl olarak değerlendirmek olanaklıdır.

Gerçekten, direniş mücadelelerinin en anlamlı sonuçlarından birinin, bu sınırların ayrılma biçimin, "anayurtlar" ile "beyaz" Güney Afrika olarak bölünme biçiminin, tartışma konusu haline getirilmiş olması da ileri sürülebilir. Tarihsel olarak özgül bir söylem olarak ele alınırsa, apartheid'in "sonu"nun başlangıcı 1970'lere kadar götürülebilir. 1979 Rhkhoto olayı, bir Seksiyon 10 işçisinin beyaz kentmekanı olarak düşünülen yerde sürekli oturma hakkını ilan ettiği için Güney Afrika'da heyecan yarattı. Bu mekanın işgali, seksenler boyunca devlet ile direniş hareketleri arasındaki çekişme alanının merkezi olmaya devam etti.

1976 olaylarından sonra, kentli Afrikalılar'ın konumu, devletin reform gündemindeki temel konulardan biri oldu.[37] Renkliler ve yerliler denilenlerin üç meclisli bir parlamentoya dahil edilmeleri düşünüldüğü için, Afrikalının siyasal katılımı konusu ele alınmayı bekliyordu. Sorunla doğrudan karşılaşmaktan kaçınan devlet, Wiehahn ve Riekert Soruşturma Komisyonları'nın tavsiyelerinden itibaren bir dizi reforma yöneldi.[38] Yerleşik kentli siyah nüfusla ilgili olarak Riekert, ayrıcalıklı "kentli içerdekiler" ile "kırlı dışardan gelenler" olarak bilinen bir ayrıma gidilmesini öneriyordu. Bu önerinin arkasındaki rasyonalite, geçici sözleşme ve artı emekle ilgili dışlama mekanizmalarını ve denetimleri sıkılaştırırken eş zamanlı olarak önceden sahip olunmayan bir dizi ödün vererek —süresiz kiralama ve ev sahibi olma planları, yerleşim ve coğrafi hareket üzerindeki kısıtlamaların gevşetilmesi de dahil— kentli içerdekilerin birleştirilmesini kolaylaştırmaktır[39] Bu şekilde kent alanları "'avareler ve istenmeyenler'den, 'yasadışı' olanlardan, evi ve işi olmayanlardan temizlenebilir"di.[40]

Emek hareketinin ve göçün doğrudan denetiminin yerine daha sinsi bir dolaylı denetimi geçiren yeni kentleşme stratejisinin bağrında, kentli içerdekiler ile kırlı dışardan gelenler ayrımı vardı. Dillere destan geçiş yasaları yerine Riekert, konut ve iş edinmeyi düzenleyerek ve böylece kente göçün denetimi sorumluluğunun bir kısmını yasadışı işçi çalıştırmaları halinde giderek daha fazla sert cezalarla karşılaşan işverenlere aktarma umuduyla kentli siyah nüfusu idare etmeyi öneriyordu. Böylece işverenler dolaylı bir denetim sisteminin parçası oldular. Bu strateji, ilk defa sınırlı bir Afrikalı grubun kentlerde sürekli oturma hakkını tanıdığı için geleneksel apartheid siyasetinden farklıydı. Ne var ki, raporda açıkça belirtildiği gibi, insan gücünden yararlanma ele alındığında araştırma "verili olarak alınan belli parametrelerin çerçevesi içinde" kalacaktı.[41] Kısaca bu, Afrikalılar'ın siyasal haklarını "beyaz" Güney Afrika'nın dışında sözde anayurtlarda kullanmaları gerektiği şeklindeki temel ilkeyi alıkoymak demekti. Dahası, Afrikalılar'ın ayrılmış alanlarda yaşamaya devam edecekleri sanıldı. Bu nedenle, nüfusun Afrikalı kesimlerinin deneme niteliğinde içerilmesi, "beyaz" Güney Afrika ile Afrikalılar'dan siyasal haklarını kullanmalarını istedikleri "ana-

yurtlar" ayrımını tartışma konusu yapmayarak geleneksel apartheid yapının sınırları içinde kaldı.

Durumları dışardan gelenlerin aleyhine iyileşen kentli içerdekilerin ekonomik katılımını sağlamaya yönelik bu girişim, resmi söylemdeki daha kapsamlı değişimlerin ışığında görülmelidir. Bu değişimin en önemli unsurlarından biri, Güney Afrika'nın birçok sorununa ve çatışmasına çözüm olarak depolitize bir "serbest girişim" sistemine artan vurguydu. Bu söylemin mantığında piyasa ve ekonomi kendi "yasa"ları tarafından yönetiliyormuş gibi sunuluyordu.[42] Riekert stratejisi, geriye kalan denetim araçlarını depolitize etmeye çalışması ve sözde piyasa güçlerinden yararlanmanın önündeki engelleri kaldırmasıyla bu vurguya uygundu. Serbest girişim üzerine vurgu, bir yanda, devlet ile büyük işadamları arasında daha yakın bir işbirliğini gerektirirken, aynı zamanda siyah bir "orta sınıf"ın inşasını da zorunlu kılıyordu.[43] Bu şekilde, (iğdiş edilmiş) bir "siyahlık"ın "beyaz" Güney Afrika'nın sınırları içinde yasal olarak var olabileceği bir mekanın sınırlarının çizilmesini kolaylaştırıyordu.

Riekert stratejisinin başarısı, açık bir içerdekiler-dışardakiler ayrımını koruyabilmesine dayanıyordu ve bu açıdan ekonomik yaşayabilirliği ile siyasal meşruluğu son derece önemliydi. Ne var ki, bu ayrımın sürdürülmesine ve onun altında yatan mantığa —yani, anayurtlar ve beyaz Güney Afrika ayrımı— karşı etkili olan bir dizi faktör vardı. Anayurt-beyaz Güney Afrika bölünmesini kabul etmesinin bir sonucu olarak, Riekert Komisyonu, kentsel ve kırsal Afrikalı işgücü arasında açık bir ayrım yapma olasılığını zayıflatan yeniden üretken ekonomide değişiklikleri ele alamadı. O sırada gerçekleşen en sessiz değişikliklerden biri, metropolitan istihdama bağımlı olan anayurtlarda kentli nüfusun hızla artmasıydı. Bu nedenle anayurtlar, merkezi ekonomide gereksinim duyulmayan "fazla" nüfusun "depo yeri" olarak artık çalışmıyordu. de Klerk'e göre, hızlı gelişen sınırlar ötesi seyrü sefer sektörü, Riekert'in olduğunu varsaydığı geleneksel apartheid bölünme bakımından bir anomaliyi sergiliyordu.[44] Anayurtlardaki nüfusun (beyaz) banliyö çeperleriyle (Durban ve Pretoria hariç)[45] ve dağılma noktalarıyla[46] de facto birleştiği Afrika emek arzının yeni bir bölgesel stabilizasyonunu da yansıtıyordu. Dahası, Riekert Komisyonu, kırdan kente

kitlesel hareketin artmasına katkıda bulunan anayurtlardaki kentsel yoksulluğun sürekli artışını hesaba katmadı. Kent çeperlerinde mantar gibi biten gecekonduları da ele almadı.[47] Bu iki kesim de —sınırlar ötesi seyrü sefer ve gecekondu nüfusu— içerdeki-dışardaki ayrımını sürdürmeyi kırma *potansiyelini* taşıyordu. Bauman'ın belirleyici olmayan ögeler diyeceği şeyi,[48] resmi apartheid kategorilerinden herhangi birine uymayan ve bu nedenle de, yeniden üretimi açısından sonsuz problem üreten unsuru temsil ediyorlar.

1981'e gelindiğinde devlet, kendi politikasında yukarda ana hatları çizilen süreçleri takviye eden önemli değişiklikler yapmıştı. Sınai desantralizasyondan —sanayileri anayurt sınırlarına yakın yerlere konumlandırmayı amaçlayan, dolayısıyla beyaz Güney Afrika-anayurtlar bölünmesi öncülüne dayanan politika— uzaklaşan P. W Botha, İyi Niyet Konferansı'na yeni bir bölgesel kalkınma planı sundu. Haklı olarak "yumuşak sınır yaklaşımı"ndan ibaret diye nitelenen bu plan, kalkınma planının "siyasal" sınırların dayattığı kısıtlamalardan muaf bölgelerde gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürüyordu.[49] Cobbet ve diğerlerinin ileri sürdüğü gibi, bu, apartheid'in iş bölümünü parçaladı ve 1980'lerin ortasından itibaren yeni yerel ve bölgesel otoritelerin inşa edilmesinin temelini oluşturacak bölgesel alt-ekonomileri bunun yerine geçirdi. Anayurtlar-beyaz Güney Afrika bölünmesine dayanan anayasal düzenin yetersiz olduğu da kabul edildi. Maliye Bakanlığı'ndan Simon Brandt şunu belirdiyordu:

> ayrı ulusal devletler yaratma etrafında dönen anayasal planlamaya, spontane ekonomik güçlerin [sic] ve niyet edilen ulusal devletlerin her biri için yaşayabilir bir ekonomik temel yaratmayı amaçlayan etkili önlemlerin gündeme getirdiği bölgesel kalkınma modelini kabul etmeme eşlik etti.[50]

Ne var ki, Brandt, Siyah Yerel Otoriteler, ulusal devletler ve "Güney Afrika Cumhuriyeti'ndeki hükümetlerin üst yöneticileri" arasındaki anayasal ilişkinin yeniden düşünülmesini savunuyordu.[51] Anayurtlar ve bağımsız ulusal devletlerin varlığı ve siyasal yaşayabilirliği sorununun egemen blok içinde siyasal bir perspektiften radikal eleştiriye açılabilmesi yaklaşık on yıllık bir mücadeleyi gerektirdi.[52]

Şimdi, apartheid söylemin dayandığı mantığa artık uygun olmayan büyüklükte insan grupları yarattıkları için bu ekonomik değişiklikler önemli olmalarına karşın, tek başına apartheid'i çözme etkisi gösteremezlerdi. Bunun olabilmesi için, daha geniş bir direniş söylemine eklemlenmeleri gerekirdi. Riekert stratejisinin uygulanmasına karşı duran siyasal faktörler, burada merkezi bir önem kazanırlar. Hindson'ın tartıştığı siyah direnişinin üç alanı, bu açıdan özellikle önemlidir. Birincisi, işçi sınıfının bölünmesini kabul etmeyip bilerek göçmen, seyyar ve yerleşik işçileri bir tek örgütte örgütlemeye koyularak içerdekiler-dışardakiler stratejisinin akamete uğramasında belirleyici rol oynayan bağımsız sendikal hareketin yürüttüğü mücadelelerle ilgilidir.[53] Dahası, göçmen işçiler ile yerleşik işçiler arasındaki ücret farklarına meydan okudu ve böylece işverenlerin vasıfsız düşük ücretli işleri göçmen işçilere ayırma çabalarını boşa çıkardı.[54] İkinci direniş kümesi, devlet tarafından yeniden iskana ve sürgüne güçlü bir direniş gösteren ve giderek büyüyen gecekondu toplulukları etrafında döndü. Hindson, Crossroads ve Kayalitsha'daki mücadelelere işaret ederek şu sonuca varıyor:

> diğer faktörlerden çok daha fazla, sonunda devleti içerdeki/dışardaki stratejisinin *başarısızlığını*, ülke çapında topyekün bir apartheid'in *olanaksızlığını* ve anayurtlar dışında Afrikalı kentleşmesinin *kaçınılmazlığını* kabul etmek zorunda bırakan onların mücadelesidir.[55]

Üçüncü direniş kümesi, yerli bölgelerine yerleşmişti. Diğer şeyler yanında, 1983'e gelindiğinde Birleşik Demokratik Cephe[56] bayrağı altında birleşmiş olan cemaat tabanlı kitle hareketleri patlamasıyla kendini gösteren bir yerel yönetim krizinin ortaya çıkışından sonra Riekert Komisyonu'nun tavsiyeleri geldi. Yerel huzursuzlukların daha geniş bir anti-apartheid söyleme eklemlenmesi, apartheid'in toplumsal bölünmesinin dayandığı mantığın daha da zayıflamasına hizmet etti. Ele alınmayan Afrikalı nüfusun ulusal düzeyde siyasal temsili sorunu üzerinde özellikle yoğunlaşarak yönetime atamaların iç yüzünü sergiledi ve Afrikalı nüfusu kendilerinin ezilmesine ortak etme çabalarını reddetti. Militan ve birleşik bir muhalefetin gelişmesinin sonucu olarak, devlet için kendi söylemini —hala siyasal ve toplumsal mekanların ça-

tallaşmasına dayanan— savunmak ve ondan yararlanmak daha da güç olmaya başladı.

Daha önceki değerlendirmeden de anlaşıldığı gibi, ancak giderek daha karmaşık içerme ve dışlama stratejilerinin inşasıyla bu çatallaşma sürdürülebilirdi. Çeşitli kapsayıcı/atayıcı ve dışlayıcı/baskıcı önlemleri dengelemeye çalışan bu giderek büyüyen ve içinden çıkılmaz bir hal alan pratikler ağının birçok örneği vardır. Bunlardan biri, zoraki sürgüne direnen gecekondu topluluklarında her zaman tetikte bekleyen sağcı grupları desteklemek için *kitskontable*'ların —altı haftada eğitilen "çevik" polisler— kullanılmasıydı. Diğer bir yöntem de, kent konseylerini parasal olarak desteklenen Joint Management Centers'lere[57] alıp siyasal ve mali konumlarını iyileştirerek yerli kasabalarındaki kitle direnişini zayıflatmaktan ibaretti. Bu yolla, konut, alt yapı ve diğer hizmetleri iyileştirip model yerli kentlerin yaratılmasıyla direnişin kırılacağı, "halkın gönlünün ve zihninin" kazanılacağı umut ediliyordu. Seçici denetim ve sınırlamayı gerektiren WHAM stratejisi, devlet stratejilerinde kapatarak denetimden kent alanları *içinde* denetlemeye geçişi tamamladı.[58] Boraine, bunu şöyle özetliyor:

> Afrikalıları beyazlara ayrılmış kent alanlarından uzak tutmak yerine devlet, şu anda, muhafazakar elitleri beslemek için kaynak ayırma ve demokratik cemaat örgütlenmelerini bastırma yoluyla denetimi sağlamaya çalışıyor.[59]

1980'lerin ortasında, Olağanüstü Durum bağlamında bir devlet "düşmanları" patlaması vardı; açık ve tutarlı bir kapsama ve dışlama çizgisi savunmak neredeyse olanaksızlaştı. Bu bağlamda, şiddetin televizyonda resmedilmesi bakımından bu noktada nelerin olduğunu bakmak ilginçtir. Posel, yapılan şiddet tarifindeki temel niyetlerden birinin yerli kentlerdeki şiddeti bir halk savaşı, "açık ve demokratik liderliği ve anlaşılır bir program ve stratejisiyle kitlesel bir mücadele" olarak görülmesini önlemek olduğunu ileri sürer.[60] Devlet, müdahalelerinde "kışkırtıcı" teorisine geri döndü: ANC ve SACP gibi "dış" unsurların sakin yerli kentlerine sızıp aptalca ve yıkıcı şiddeti ateşledikleri söyleniyordu. Yine de şiddet, basit siyah-beyaz terimlerle tarif edilmiyordu. Posel'in belirttiği

gibi, şiddet konusundaki söylem "beyazların" süregelen "siyah güruh" korkusu kartını oynadığı halde, eş zamanlı olarak kaba ırkçı tariflere de itibar etmemek zorunda kaldı; zira dönüşümcü stratejinin bütünü, "iktidarı paylaşma" düşüncesini beyaz nüfusa satarken devletin "ılımlı siyahlar"ın —"radikaller" ve "komünistler" hariç— desteğini alma yeteneğine bağlıydı.[61]

Düzenli Kentleşmeye...

Gelişen bu kriz karşısında, devlet Riekert'in önerdiği denetim biçimlerini uygulama çabasından vazgeçti. Nisan 1986'da, yer değiştirme sistemi bütünüyle bir tarafa atıldı ve kapsayıcı denetimin yerine "planlı ya da düzenli kentleşme" politikası geçirildi. Kısaca bu durum, hareket, iskan ve istihdam konularında doğrudan yasaklamalardan dolaylı yasaklamalara (en göze çarpanları, bölgelere göre değişen para cezaları, vergi muafiyeti gibi pozitif teşvikler) bir geçişi gerektirdi.[62] Kentleşmeyi denetlemenin bu yönetiminin "olumlu" olacağı söyleniyordu; çünkü, insanların "kentlere göçmesini yasaklamak yerine uygun alanlara yerleşmelerini" teşvik etmek için "piyasa güçleri, subvansiyonlar ve kalkınmanın" kullanılmasına olanak veriyordu..[63] Yine de, bu önlemlerin ırksal olarak "tarafsız" ve dolaylı niteliği, her türlü doğrudan denetimden vazgeçildiği anlamına gelmiyordu. Gerçekte, çok daha sinsi denetimler uygulandı ve uygulanmaktadır. Bunun örneklerinden biri, sağlık hak ihlali yasalarıyla ilgili mevzuata göre konut edinmedir. Yine de, durum biraz rahatlatıldı. Çok büyük bir kentli nüfus, artık, daha önce "beyaz" Güney Afrika'nın olan yerlerde yasal olarak oturabiliyordu.

Düzenli kentleşme stratejisi, artık anayurt-beyaz Faney Afrika ayrımına dayanmıyordu. Bunun yerine, sınai faaliyetleri metropolitan alanlardan uzaklaştırıp "dekonsantrasyon" noktalarında yeniden konumlandırmayı amaçlayan yeni bir bölgesel sınai dağılım stratejisiyle ilişkilendirildi. Bir bütün olarak Güney Afrika, bazı yerlerde anayurt sınırlarını kesen ve çeşitli devlet kurumlarının (Kalkınma Bankası, Bölgesel Kalkınma Danışma Komitesi gibi) temel çerçevesini şekilendiren dokuz kalkınma bölgesine ayrıldı.[64] 1985'ten sonra, her kalkınma bölgesi, Bölgesel Hizmet Konseyleri (RSC) tarafından yönetilen belli metropolitan bölgelerle birleştirildi. Bu anlamda, düzenli kentleşme stra-

tejisi, hizmet sunumunu depolitize etmeye ve yerel devlet düzeyinde siyasal meşruluğa yönelik önlemler almaya çalışarak derinleşen krizi sınırlamak için devletin verdiği daha geniş teşvikler dizisinin bir parçasını oluşturdu. İstisnasız hepsi çöken Yerel Siyah Otoritelere, "beyaz" belediyelerin yanı sıra RSC'lerde de temsiliyet verildi. Böylece Kalkınma Bölgelerinin ekonomik düzeyde yaptığını RBC'ler siyasal düzeyde yaptı: "Beyaz" Güney Afrika-anayurt sınırlarını kestiler.

İkinci devlet reformları dalgasının bir parçasını oluşturan bu stratejiler, siyah cemaatin diğer denetim yöntemlerini reddetmesinden sonra geldi. Anayurtların bağımsız siyasal ve ekonomik birimler oluşturduğu nosyonunun tam bir reddini başardılar.[65] Riekert'ten düzenli kentleşmeye kadar, son on yıl süresince devlet stratejilerinin hareketi, bu nedenle, bizzat apartheid'in öncüllerinin —tarihsel olarak kurulmuş öncüllerin— artan çözülüşüne neden oldu. Bu çözülmenin, ancak, apartheid söyleminin dayandığı çeşitli ve giderek karmaşıklaşan içerdeki-dışardaki ayrımlarını sürekli sorgulayan direnişlerin ateşlediği krizle anlaşılabileceğini ileri sürüyorum.

Bu değişimlerle ilgili bazı değerlendirmeleri ele almak teorik açıdan önemlidir. Hindson, değişimlerin apartheid prangasından bir kurtuluşu gösterirken, aynı zamanda kapitalizmin gençleşmesine de neden olduğunu ileri sürdü. Bu fazla yorum gerektirmiyor. Çok açık: Devlet, doğrudan müdahaleden giderek daha fazla uzak durup "tarafsız piyasa güçleri"nin kendi işini yapmasına açık alan bırakarak dönüşümcü stratejisini meşrulaştırmayı umdu. Ne var ki, bu "depolitizasyon"un gerçekleşmesine izin verilmedi ve "serberst girişim" söylemine meydan okunmaya devam edildi.

Diğer yanda, Cobbet ve diğerlerinin yorumu, yani "yeni reformlar, zorunlu olarak ırk ya da etnisite öncüllerinin ötesine geçmese de, apartheid'in siyasal ve topraksal öncüllerinin ötesine geçer" şeklindeki yorumun, daha titiz değerlendirilmesi gerekir.[66] İlk olarak, 1980'lerin ortasındaki reformların, apartheid tarafından kurulan tarihsel olarak özgül bölünmeler olarak anlaşılabilen şeyin epey ötesine geçtiği iddia edilir. Ne var ki, Riekert stratejisinin başarısızlığıyla ilgili olarak yaptığım gibi, bu değişimlerin etkili olabilmesi için, daha geniş direniş söylemlerine eklemlenmeleri gerektiğini ileri sürüyorum. Apartheid mantığın "ya-

pısal" denilen çözülüşü, kendi başına önemli olsa da, toplumu şekillendiren siyasal mantığın çözülmesini sağlamaya yeterli değil. Yerinden oynamış bir yapı, sadece, tanımı gereği belirlenemeyen bir yeniden eklemlenmeler olanağı çokluğuna alan açar. Devlet stratejileri karşısında etkili olan siyasal faktörlere belli bir öncelik verilmesi gereğinin nedeni budur; zira, ancak buradan hareketle alternatif bir düzen inşa etmeyi ele alabiliriz. Son olarak, "ırk ve etnisite"yi benim apartheid'in mantığı dediğim şey olarak okursak Cobbet'in yargısının bir anlam ifade edebileceği ileri sürülebilir. Fakat öyle okusak bile, apartheid'in daha geniş mantığını, modern niteliğini sorgulamadan apartheid söylemin tarihsel sınırlarının ötesine geçme olasılığıyla yüz yüze kalırız.

Kimlik ve Modernite: Belirsizlikler

Bu savı daha da geliştirmek için, bugün Güney Afrika'da yaşamakta olduğumuz krizin doğasının daha yakından anlaşılmasında yararlanılabilecek bir dizi önemli nosyonu öne çıkardığı bir makalesinde Bauman'ın ileri sürdüğü bazı önerilerinden yararlanacağım. Bauman'ın savının özü şudur: Modern kültürel birlik projesi —apartheid'in bir örneğini oluşturduğu ve ulusal devletin tutkularıyla yakından bağlantılı— kendi gerçekleşmemesinin koşullarını üretir.[67] Bunun, modernitenin koşulu olduğunu ileri sürebiliriz. Bauman, moderniteyi "düzenin bir düşünce, bir merak meselesi bir kendi farkında olma pratiği olduğu" bir zaman olarak düşünürüz der.[68] Dahası, Bauman, tam da düzen nosyonunun, sadece düzen *sorunu* ortaya çıkınca merkezi olabildiğini belirtir. Bu nedenle, diye ileri sürer Bauman, dünyamız "kaos denizi ortasında insan-yapımı yapay düzen adalarının kırılganlığı ve incinirliği kuşkusu" tarafından şekillendirilir[69] ve varoluşumuz, düzen ve kaos alternatiflerini kapsadığı ölçüde moderndir.

Sav, burada ilginç bir dönemece girer; zira Bauman düzen için mücadelenin kaosa karşı mücadele olmadığını söyler. Aksine, belirsizliğe ve belirli olmayan ile kararlaştırılmayanın miyazmasına karşı bir mücadeledir; tanımlanamazlık ve uyumsuzluğa karşı bir mücadeledir. Modern devletin kendi gerçekleşmeme koşullarını ürettiği yargısı bu anlamda anlaşılmalıdır. Bauman'ın belirttiği gibi, ikircikliğin kökünü kurutan devletin modern pratiğidir: "Kesin bir şekilde tanımlamak —ve

kesinlikle tanımlanamayan ya da tanımlanmayacak her şeyi ortadan kaldırmak"[70] Devlet düzen yaratmak için kaosa gereksinme duyarken, belirlenemezlik ögesi de devletin mantığını köklü bir şekilde kesintiye uğratma olasılığı taşır.

Tekrar Ziyaret Eden Kriz

O halde Bauman'a göre, tamı tamına düzen-kaos kutupluluğunun üzerine kurulduğu kimlik mantığını zayıflattığı için belirsizin yıkıcı bir potansiyeli vardır. Belirlenmezlik, iki kategoriye de indirgenmeye direnir; dolayısıyla, tam da karşıtsallığın, ve bazılarının ileri süreceği gibi bütün Batı metafiziğinin dayandığı ilkeyi yıkar. Bu bana, Güney Afrika'daki mevcut krizi teorik olduğu kadar siyasi olarak da düşünmeye başlamanın olası yollarını veriyor. Tam da apartheid mantığının bir ya-ya da formuna değil, bir "ikisi-ve formu" denilebilecek şeye dayandığını ileri sürdüm. Daha önce geliştirmeye çalıştığım bu nokta, apartheid'in doğasını düşünmenin bu kadar güç olmasının nedenidir: Zira "ikisi-ve" mantığı, apartheid'in dayandığı kimlik mantığını bir düzlemde yadsırken, diğer düzlemde güçlendirir. Bu nedenle, "ikisi-ve" mantığı, tamı tamına bir tek kimliğe indirgenebilir olmayı reddettiği için, bir yanda kimlikçi düşünceyi yadsır. Yine de, diğer yanda, kimlik mantığı, onun "ikisi-ve" doğası tarafından köklü bir şekilde sorgulanmaz. Hala bizzat apartheid söylemin mantığı içinde kaldığı için bu böyledir. Gerçekten, söylemin toplumsal ve siyasal kimlikler inşada bu kadar güçlü olmasının nedeni tam da budur. Bauman'ın belirttiği noktayı bu açıdan ele alırsak, kimlik mantığını köklü bir şekilde zayıflatacak olan şey, apartheid söylem tarafından beslenen karmaşık dışlayıcı ve kapsayıcı stratejiler dizisi açısından kategorileştirilmeyen bir ögedir: Belirlenmez bir öge.

Krizle ilgili anlayışımızı derinleştirmek için bu sav genişletilebilir. Krizin karmaşıklığını, sermaye birikimi krizinin bir sonucu olarak öne çıkarmak gibi, altta yatan bir tek faktöre indirgemek yerine, kriz olasılığının koşullarını soruşturmak gerekir. Ve apartheid *mantığını* zayıflatabilen bir söylem ya da söylemler gereğince konumlandırdığım koşulları. Bu bakışta bir kriz, *belirlenmezlik dehşetinin* kendisini gösterdiği bir durum olarak betimlenebilir.[71] Yani, egemen söylemin kapsama ve dışlama çizgilerini, toplumsalın kimliğinin oluşturulmasına göre be-

lirleyemediği bir durum olarak. O halde apartheid söylem, toplumsalın belirlenemezliği ve yönetilemezliği egemen bir toplumsallık biçimi olduğu için krizdedir.

Bauman'ın okumasına göre, bu kararlaştırılmazlık ya da belirsizlik, dilin işlevini adlandırma ya da sınıflandırma başarısızlığından kaynaklanır. Sınıflamanın "kapsama ve dışlama hareketlerinden ibaret" olduğunu ve bu operasyonun kaçınılmaz olarak "dünyaya karşı işlenen bir şiddet hareketi" olduğunu "ve bir miktar zorun desteğini gerektirdiği"ni vurgular.[72] Öncelikle Derrida'nın eserlerinin okunmasından çıkarılan bu mantık daha da radikalleştirilebilir; zira, kararlaştırılmazlık sadece belli bir mantığa göre sınıflandırılamayan ögelerin "belirsizliği"ne işaret etmez, bizzat sınıflandırma hareketinin olabilirlik koşullarını oluşturan başlangıç alanına da işaret eder. O halde sorun, özel bir sınıflandırma olgusunun *nedenlerinin nasıl açıklanacağı* sorunu olur. Ve burada, toplumsal bölünmenin oluşturucusu *siyasal* mantığa geri dönmek gerekir. Bu şekilde, siyasal mücadele, çekişme ve direniş herhangi bir kriz tartışmasının merkezine konulur. Sonuç olarak, kriz olayı ile buna söylemsel yanıtlar arasında zorunlu bir bağı doğrulamanın savunulamaz olacağı ileri sürülebilir. Yerinden oynamış bir yapı ya da bir söylemin mantığı ile bunun için verilen bir okuma ilkesi arasındaki boşluk, olumsal bir eklemleme ilkesiyle ancak geçici olarak doldurulabilir.

Bu noktada birkaç açıklayıcı belirleme gerekli. Birincisi, salt yapının yerinden oynaması olgusu, "her şeyin olanaklı" olduğu anlamına gelmez. Yerinden oynama her zaman *belirlenen* bir durumda gerçekleşir: "Yani, her zaman göreli yapılaşmaların" ve bir simgesel temsiller evreninin devam eden varlığının söz konusu olduğu bir durum.[73] İkincisi, yerinden oynamış bir yapı, tanımı gereği belirlenmez olan bir yeniden eklemlenme olanakları çokluğuna mekan açar. Bu nedenle, yerinden oynamış bir yapı, içinde krizin çeşitli biçimlerde çözülebileceği açık bir yapıdır. Buradan hareketle, herhangi bir yeniden eklemlenme girişiminin siyasal bir proje olacağı açıktır. Sonuç olarak, yerinden oynamış yapılar ile bunları yeniden eklemlemeye yönelik söylemsel girişimler arasında zorunlu ya da erekbilimsel bir bağı düşünme olanağı yoktur. Bizzat yerinden oynama nosyonunun mantığı, böyle bir olanağı dışarda bırakır. Bu nedenle, çeşitli direniş örgütlerinin sağladığı eklemlenmelerin "nes-

nel" koşulların zorunlu bir sonucu oldukları ileri sürülemez; aksine her zaman özel siyasal mantıkların sonuçlarıdırlar ve bu anlamda, direniş söylemlerinde egemen olan mantığı yansıtırlar.

Bir yerinden oynamanın açtığı mekan, bu nedenle, hegemonik yeniden eklemlenme olanağını düşünebileceğimiz mekandır. Bu mekandan hareketle apartheid sonrası toplumun olabilirliği eklemlenmelidir ve bu eklemlenme apartheid mantığa özgü olandan farklı bir biçim aldığı ölçüde, apartheid *sonrası* bir çözümden söz edebileceğiz. Yani, ancak modernitenin tümleştirici mantığını zayıflatmada başarılı olduğumuz ölçüde, apartheid mantığın hüküm sürdüğünden farklı bir alanda olabileceğiz.

NOTLAR

1. Aktaran Derek Sayer, *Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber* (Londra: Routledge, 1991), s. xi.
2. İbid., s. viii.
3. Çok daha etkili birkaç kriz yorumu için bkz. C. Charney, "The National Party, 1982-1985: A Class Alliance in Crisis," W G. James, ed. *The State of Apartheid* (Boulder, Colorado: Lynne Riener, 1987) içinde; Stanley B. Greenberg, *Legitimating the Illegitimate. State Markets and Resistance in South Africa* (Berkeley: University of California Press, 1987); M. Morris ve V Padayachee, "Hegemonik Projects, Accumulation Strategies and State Reform Policy in South Africa, *Labour, Capital and Society*, 22 (1), 1989; M. Murray, *South Africa: Time and Agony, Time of Destiny* (Londra: Verso, 1987).
4. Buradaki belirlemelerim, uygun çözümleme tarzı konusunda Güney Afrika üzerine yazında süren on yıllık anlaşmazlıklara işaret ediyor. Tartışmaların genel bir görünümü için bkz. Harold Wolpe, *Race, Class and Apartheid State* (Londra: James Currey, 1988) ve D. Posel, "Rethinking the 'Race-Class Debate' in South African Historiography," *Social Dynamics*, 9 (1), 1983.
5. Burada kullanılan "kararlaştırılmazlık" nosyonu Derrida'nın eserinden alınmıştır: *Edmund Husserl's "Origin of Geometry: An Introduction,* çv. John P. Levay (Nebraska: University of Nebraska Press, 1978).
6. Roger Simon, *Gramsci's Political Thought* (Londra: Lawrence & Wishart, 1982), s. 37-38.
7. Kriz olayı ile bir kriz olarak bu olayın söylemsel eklemlenmesi arasında analitik bir ayrımı koruma gerekir.
8. Murray, *South Africa,* s. 432.
9. Derrida, "Racism's Last Word," *Critical Inquiry*, 1985, n. 12.
10. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Oxford: Polity Press), s. 1.
11. Sayer, *Capitalism and Modernity,* s. ix.
12. İbid., s. xi.
13. Chris Fynsk, "Apartheid, Word and History," *Boundary 2*, XVI (2), 1989.
14. İbid., s. 1-2.
15. "Racism's Last Word"de Derrida, apartheid'in "Avrupa ihracatının ilk 'silah teslimi', ilk ürünü" olarak görülebileceğini ileri sürer.
16. Fynsk, "Apartheid," s. 7.

17. Bkz. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1974).
18. Bkz. Michael Foucault, *Madness and Civilization* (Londra: Tavistock Publications, 1967).
19. Derrida, "Racism's", s. 291.
20. İbid., 292.
21. Örneğin bkz. Harold Wolpe, *Race, Class, and Apartheid State.*
22. *İçi boş gösteren* nosyonu, gösteren ile gösterilen arasında bir ayrılmanın düşünüldüğü yapısalcılık eleştirisinden alınmıştır.
23. *Siyasal sınırların* ilk teorileştirilmesinin tam bir değerlendirmesi için bkz. ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985).
24. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* çv. G. E. M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell, 1953), s. 65-88.
25. Son zamanlarda birçok yorumcu, bir dizi "öteki"nin yaratılmasına başvurarak "Batı" kimliğinin oluşturulmasını tarihlemiştir: N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londra: Heinemann, 1975); Edward W. Said, *Orientalism*, (Londra: Penguin Books, 1985).
26. Pail Smith, *Discerning the Subject* (Mineapolis: UMP, 1989), s. xxx.
27. M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," D. F. Bouchard, ed., *Michael Foucault: Language, Countermemory, Prectice* (New York: Cornell University Press, 1977), s. 162. içinde.
28. V Descombes, Modern French Philosophy (Cambridge: CUP, 1980), s. 138-139.
29. Güney Afrika üzerine tartışmalarda "neo-Marksistler" liberal tarihçileri hadım etti. Bkz. S. Marks, "Towards a People's History of South Africa? Recent Developments in the Historiography of South Africa," R. Samuel, ed., *People's History and Socialist Theory* (Londra: Routledge, 1981) içinde.
30. Özellikle bkz. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Londra: Lawrence & Wishart, 1971), s. 58-59.
31. A. Mapheto, "The Violence. A View from the Ground." *Work in Progress,* 69, 1990.
32. İbid.,
33. F.W de Klerk, *The Independent* (İngiltere), 2 Şubat 1990.
34. İbid.
35. F. W de Klerk, *The Sunday Times* (G. Afrika), 3 Şubat 1991.

36. Bkz. Daryl Glaser, "A Periodisation of South Africa's Industrial Dispersal Policies," R. Tomlinson ve M. Addleson, eds., *Regional Restructuring under Apartheid: Urban and Regional Politics in Contemporary South Africa* (Johannesburg: Ravan Press, 1987) içinde, s. 28-54.
37. Bkz. W. Cobbet, D. Glasser, D. Hindson ve M. Swilling, "A Critical Analysis of the South African State's Reform Strategies in the 1980s," P. Frankel, M. Pines ve M. Swilling, eds., *State, Resistance and Change in South Africa* (Londra: Croom Helm, 1988) içinde.
38. Bkz. Wiehahn (başkan), *Report of the Commission of Enquiry into Labour Legislation, Republic of South Africa* (Pretoria: Government Printer, [R. P. 47/1979]); ve Rekert (başkan), *Report of the Commission at the Inquiry into Legislation Affecting the Utilisation of Manpower (Exluding Legislation Administered by the Departments of Labour and Mines),* Republic of South Africa (Pretoria: Government Printer, [R. P. 32/1979]).
39. Aktaran Murray, *South Africa,* s. 65.
40. ibid., s. 150.
41. Bkz. A. Ashforth, "On the 'Native Question': A Reading of the Grand Tradition of Commissions of Inquiry into the 'Native Question' in Twentieth-Century South Africa," Ph. D. tezi, Trinity College, Oxford, 1987.
42. İbid.
43. Bkz. Michael Mann, "The Giant Stirs: South African Business in the Age of Reform," Frankel et al., *State, Resistance and Change* içinde.
44. F. de Klerk, *South African Review II* (Johannesburg: Revan Press, 1984), s. 271.
45. Bkz. Cobbet et al., *A critical Analysis*, s. 22.
46. Hindson, *Orderly Urbanization,* s. 104.
47. ibid.
48. Bauman, "Modernity and Ambivalence," *Theory, Culture and Society,* 7 (2-3), 1990.
49. Cobbet et al., *A Critical Analysis*, s. 27.
50. S. Brandt, "Die Wiesselwerking Tussen Ekonomiese en Konstitusionele Hervormings in Suid Afrika, Siyasal Bilimler Konferansı'na sunulan teblig, Rand Afrikans University, 1981.
51. İbid.
52. Nelson Mandela'nın serbest bırakılmasından sonra, anayurtların siyasal yaşayabilirliğini açıkça sorgulama olanağı, daha da tartışma götürür bir sorun halini aldı.

53. Hindson, *Orderly Urbanization*, s. 86.
54. İbid.
55. İbid., s. 87.
56. Yerel yönetimlerin krizinin ayrıntılı bir tartışması için bkz. J. Grest, "The Crisis of Local Government in South Africa." Frankel et al., *State, Resistance*, içinde.
57. Ulusal Güvenlik Yönetim Sistemi değerlendirmesi için bkz. D. Geldenhuys ve H. Kotze, "Aspects of Political Decision-Making in South Africa, *Politikon* 10 (1), 1983.
58. WHAM stratejisinin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. M. Swilling, "Whamming the Radicals," *Weekly Mail* (G. Afrika), 20-26 Mayıs 1988.
59. A. Boraine, "The Militarisation of Urban Controls: The Security Management System in Mamelodi, 1986 - 1988," J. Cock va L. Nathan, eds., *War and Society. The Militarisation of South Africa* (Cape Town: David Philip, 1989) içinde.
60. D. Poel, "A 'Battlefield of Perception': State Discourses on Political Violence, 1985 - 1988," Cock ve Nathan, ed., *War and Society*, içinde.
61. İbid., s. 273.
62. Hindson, *Orderly Urbanisation*, s. 89.
63. Başkanlık Konseyi Raporu'ndan aktaran Hindson, *Orderly Urbanisation*, s. 89.
64. Hindson, *Orderly Urbanisation*, s.93
65. İbid., s. 88.
66. Cobbet et al., *A Critical Analysis*, s. 20.
67. Bauman, "Modernity and", s. 163.
68. İbid., s.
69. İbid., s. 164.
70. İbid., s. 165.
71. İbid., s.
72. İbid., s. 2
73. Özellikle bkz. Laclau'nun bu konudaki belirlemeleri, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Londra: Verso, 1990), s. 43.

'Bir Sözcükler Ülkesi': Filistin Ulusu'nu Sürgün Konumundan Kavramak

Glenn Bowman

Mahmut Derviş'in "Diğer Halk Gibi Gezeriz" şiiri "Diğer halk gibi gezeriz, fakat hiçbir yere dönmeyiz" dizeleriyle başlar. Şöyle biter:

> Bir sözcükler ülkemiz var. Konuşa konuşa
> yolumda
> taş taş üstüne koyarım.
> Bir sözcükler ülkemiz var. Konuşa konuşa
> biliriz
> bu yolculuğun sonunu[1]

Derviş'in sözleri, 1986 rakamlarına göre ya sürgünde ya da İsrail işgali altında yaşayan 4. 920. 000 Filistinli'nin sözleri gibi,[2] içinde artık Filistin denilen bir ülkenin bulunmadığı bir dünyada Filistinli olarak kendilerini tanımlarken Filistinliler'in karşılaştığı travmayı dillendirmeye çalışır. Bu bölümde, Filistinliler'in düşünce ve faaliyetlerinde Filistin'in yerini alan "sözcükler ülkesi"nin bir haritasını çıkarmayı deneyeceğim. O nedenle, bu makale, bu diasporik* halkın, ulusal kimliğinin gönderme yaptığı toprak temelinin başka bir ulusal hareket —Filistin ulusal öz-

---

* *Diaspora* -1- Özellikle sürgünden (İ.Ö. VI.yy) sonra Filistin dışına yerleşmiş Yahudi topluluklarının tümü. 2- Bir halkın bir kavimin dünyaya yayılması. (y.n.)

lemlerinin meşruluğunu yadsıyarak kendisini oluşturmuş— tarafından işgal edildiği bir sırada nasıl bir ulusal kimlik duygusunu inşa edip koruduğunu araştıran bir inceleme, bir Filistinli "topografya"sıdır. Bu soruşturmanın merkezi konusu, Filistinliler'in anayurtlarını yitirmeleriyle dağıldıkları sayısız yerde, kendilerinin, anayurtlarının ve kimliklerini temellendiren ulusal kıvançlarına ulaşmalarını önlemiş düşmanlarının imgelerini söylemsel olarak inşa etme şekilleridir. Edward Said'in, 1948'de anayurtlarını yitirmelerinden sonra Filistinliler'in "çeşitli ve dağınık kaderi"[3] dediği şeyin, Filistinlilerin sürgünde oldukları yerlerdeki farklı deneyimlerine uygun olarak bir dizi farklı "Filistin"in inşasıyla sonuçlandığını ileri süreceğim. Şiirinin son dizelerinde Derviş'in işaret ettiği Ulus-inşa sürecinin, 40 yıllık bir yerinden oynama ve dağılmanın yarattığı Filistinli olmanın ifade ettiği farklı anlamlarla güçleştiğini savunuyorum. Kimlik sorunları kadar taktik sorunları da, bu çeşitlilik tarafından önceden temellendirilir. Sadece çeşitli Filistinli cemaatlerin çizdiği "yollar"ın diğer cemaatler tarafından kendilerinin de Filistin olarak kabul edecekleri bir yere götüren yollar olarak kabul edilip edilmeyeceğiyle ilgili sorular değil, bir Filistin devletinin yeniden kurulması durumunda ve kurulduğunda, bu çeşitli cemaatlerin üyelerinin birbirlerini müttefik mi yoksa düşman mı kabul edecekleri konusunda da sorular sorulmalıdır.

1948 Savaşı, yerli Filistinliler'i dünyanın pek çok ülkesine dağıtarak İsrail Devleti'ni doğurdu.[4] İsrail'in savaşta ele geçirdiği toprakların sınırlarını sabitleyen 1949 Ateşkesi, Manda Filistin'in yüzde 73'ünü yeni İsrail Devleti'nin sınırları içinde bıraktı ve el konulan bu topraklarda yaşayan 861.000 Filistinli Arabın 711.000'ini (yüzde 82,6) sürgün durumuna soktu.[5] Haziran 1967 Savaşı, Manda Filistin'in geri kalan kısmının da İsrail'in denetimine geçmesiyle ve 200.000 Filistinli'nin daha (Gazze ve Batı Yakası'nın toplam nüfusunun yüzde 20'si) ülkeyi terk etmek zorunda kalmasıyla sonuçlandı. 1986 rakamlarına göre İsrail denetiminin dışında yaşayan 2.880.000 Filistinli'nin büyük bir çoğunluğu, kovulmalarının izini kendilerinin, anne ve babalarının ve dedelerinin evlerini ve topraklarını terk etmeye zorlandıkları o anlara kadar sürer.[6]

Ayrıca, İsrail'in işgali altındaki topraklarda yaşayan yaklaşık 2.040.000 Filistinli var ve bunlar da, bir zamanlar Filistin olan top-

raklarda oturuyor olmalarına karşın, anayurtlarını yitirmeye tanık oldular. İsrail'de(1949'da saptanan sınırlar içinde) ve İşgal Altındaki Topraklar'da (1967'de İsrail'in ele geçirdiği Batı Yakası, Gazze ve Golan Tepeleri) yaşayan Filistinliler'in durumu da fiilen bir sürgün yaşamıdır. İsrail'in sosyo-politik düzeninin kurulması ve "savunulması"yla birlikte gerçekleşen yoğun yer değiştirmeler ve kopmalar (yalnızca 1948'de 386 köy yok edildi; sonraki gelişmeler kitlesel nüfus oynamalarına, köylülere ücretli emeğin dayatılmasıyla tarımsal toplulukların parçalanmasına, askeri mekanlar ve yeni yerleşim alanları açmak için sürekli artan toprak zoralımlarına yol açtı), "dışarıda"kiler gibi "içeride"ki Filistinliler'in de kendi kimliklerinin beşiği olan toprağın el konulmuş ve çalınmış olarak algılamasına yol açtı. Bu insanların, teknik olarak, Filistin olan topraklarda yaşamaları olgusu, anayurtlarından sürgün edildiklerine dair iddialarını hiçbir şekilde çürütmez. Zira, "anayurt" teriminin kendisi, zaten ulusalcı söylem içinde oluşturulmuş bir terimdir; ulusalcının kendi kimliğinin tam gerçekleneceğini düşündüğü yerdir. Filistinli kimliğinin yadsındığı bir alan, gelecekteki Filistin ulusunu üzerinde kurmayı düşündükleri toprakla aynı olsa bile, Filistinliler'in anayurdu olarak düşünülemez.

Cemaatler, her zaman, insanın kendisini bir üyesi olarak düşündüğü grup imgelemiyle var oldukları için, bütün cemaat düşüncelerinin "imgesel" inşalar olduğu bu kitabın merkezi bir kanısıdır. Derviş'in "bir sözcükler ülkesi" ifadesi, sadece Filistinliler'e ve uluslarının çalınmış olmasından acı çeken ve kendi ülkelerini ancak anılara, öykülere, şarkı ve tarihlere yerleştirebilenlere değil, mevcut cemaatler içinde yaşayarak bu kendilikleri verili olarak hazır alanlara da uygun düşer. Sınırları çizme, toprakları ve nüfusları resmetme ve sorunları temalaştırma ritüelleri söylem içinde gerçekleştiği sürece, bütün cemaatler "sözcükler ülkesi"dirler. Hem sözel hem okur yazar toplumlarda, cemaat kendinde bir "şey" değil, "bizim gibi" olan ötekiler hakkında bir konuşma ve düşünme biçimidir. İnsanlar, bazı insanlar kendilerine "benzemez"ken bazılarının "benzediği"ni düşünerek cemaatleri retoriksel olarak yaratılar. Bu bakımdan demografik yakınlık, benzerlik ve farklılığı vurgulamada başvurulabilen birçok ögeden sadece biridir.[7]

Ne var ki, benzerliği ve benzemezliği kavrama süreçleri, başkalarının

bilgisini zihne taşıyan iletişim araçlarındaki değişmeyle birlikte değişir. Benedict Anderson, toplumları popüler okur yazarlıkla karakterize eden belirli iletişim sistemlerinin, imgelenen cemaatin imgelenen nüfusuna, bilinebilirin, ya da sözel iletişimle karakterize toplumların yüz yüze cemaatinin, sınırlarının çok ötesine genişleme olanağı verdiğini ileri sürmüştür.[8] Okuyucunun "sakin mahremiyet içinde, kafa tasının ininde" ulusal olaylar alanıyla ilgilendiği ve bu ilgiyle kendisini, "varlığından emin olduğu fakat kimlikleri konusunda en ufak bir fikre sahip olmadığı binlerce (ya da milyonlarca) öteki"ye [okuma arkadaşına] benzer kavradığı günlük gazete okuma "kitlesel töreni"ni betimlemesinde bu genişlemeyi gösterir.[9]

Anderson'ın özdeşleşme görüngüsünü metin aracılığıyla teorileştirmesi sonunda maddi olarak belirlenimci olma eğiliminde olmasına karşın (meta olarak metinlerin varlığının ulus kategorisinin inşasını "hızlandırdığını" savunarak), roman gibi gazetenin de okuyucuların metinde saptanan senaryolarla özdeşleşerek kendi öznelliklerini oluşturubildikleri bir zemin sağladığının kabulü, betimlemesinde örtük olarak vardır. Gazete, roman ya da diğer anlatı taşıyan araç okuyucusu, kendisini anlatı içinde üretilen bir özne konumunda kabul edebilir (ya da etmeyebilir). Oluşan bu öznelliği metinde olduğuna inandığı ötekilere yansıtmakla okuyucu, metnin saptadığı konularla ilişkisinde kendisine benzer (ya da benzemez) şekilde konumlanmış kişilerin bir kolektivitesini imgeleyebilir. İmgeleyen cemaat sürecinin bu ayrıntısı, bir kişinin metinde saptanan senaryolara neden kendisini sokması (ya da sokmaması) gerektiği ile ilgili sorunsalı –göründüğü kadarıyla Anderson tarafından asla kabul edilmeyen– ön plana çıkardığı için Anderson'ın belirlenimci varsayımlarına meydan okur. Zira, bir gazete ya da roman okuma hareketi, okuyucuyu gazete ya da romanın önerdiği özne konumlarının içine otomatik olarak çağırmaz; metin ve metnin konumları, yorumlanacak nesnelerdir ve Bourdieu'nün çeşitli biçimlerde gösterdiği gibi,[10] çeşitli toplumsal metinlerle ilişkide insanın aldığı konumları bir dizi faktör etkiler. Anderson'ın tartıştığına benzer durumlarda, bir metindeki özne konumlarının kişisel deneyimine uygunluğu okuyucunun kabul etmesini sağlayan bir kimliğin okuyucuda zaten var olması olası görünüyor.[11]

Başka bir ifadeyle, okuyucu aynı zamanda aynı metni okumakta olan birlerce (ya da milyonlarca) ötekinin bir eşzamanlılığını imgeleyerek bir ulusal kimlik "bulmaz." Bunun yerine, bir ulusal kimlik, bir metnin ya da metinlerin içinde okuyucunun kendisininki olarak "kabul ettiği" bir ilgiler kümesinin keşfiyle oluşturulur. Böyle bir söylemde saptanan konumla özdeşleşme yoluyla okuyucu, bireysel deneyimin yalıtılmışlığından söylemin ulusal terimlerle açıkladığı kolektif bir görüngüye taşınır. Anderson'ın imgeleyen cemaat süreci teorileştirmesiyle ilgili bu yeniden değerlendirme, sadece dikkati metanın biçiminden (roman ya da gazetenin) bu biçimlerin içine zarflanmış anlatı içeriğine kaydırmakla kalmaz, metin ile izleyici arasındaki ilişkiyi —bu ilişkiyle metin kendi okuyucusunun kimliğinin belirlenmesinde bir rol oynar— de vurgular. Bu özdeşleşmeye razı olunca okuyucu, metni, kendisini bir parçası gibi imgeleyebildiği bir cemaatin göstereni olarak görmeye başlar. Bu yeniden değerlendirme, tek başına metinlerin ötesine geçilip, bütün kültürel yapıntıların fiilen özdeşleşmeye alan sağlayan toplumsal metinler halini aldığı daha geniş söylem çözümlemesine geçilmesine de olanak sağlar.

Ulusal kimliğin söylemsel bir üretim olduğunun kabulü, ulusluk ve ulusalcılık analistini, günlük yaşam deneyimi ögelerinin hiçbir zaman fiilen tam olarak kanıtlanmayan bir şeyi, yani ulusal kendiliği çağrıştırır duruma geldiği eklemlenme sürecini incelemeye zorlar. Bu ulusal kendilik ister insanın kendi ulusdaşları olarak imgeleyebildiği (Anderson'ın imgelediği cemaatteki gibi) kişilerden oluşsun, ister fiilen çok daha bulanık bir şey —bizzat "Ulus"— olsun, en ayırt edici karakteri, kendi parçaları tarafından gösterilen gibi görünmesi ve asla bir bütün olarak kavrabilir olmamasıdır. Anderson cemaatin imgesel yanına gönderme yaparak buna işaret eder: "En küçük ulusun üyeleri bile" diye yazar, "üye arkadaşlarının pek çoğunu asla tanımayacak, karşılaşmayacak, hatta haberini bile alamayacaktır, yine de her birinin zihninde cemaattaşlıkları imgesi yaşar."[12] "Ulus" fantazisini inceleyen Zizek şunları yazar: Bu nedenle ulus

---

* *Yapıntı* *Piction* 1-(Bilgi kuramında ve varlık biliminde) gerçeğe uymayan, ancak belirli bir kuramsal ya da pratik amaç için kullanılması sakıncasız olan tasarım. 2-Gerçeğe uymadığını bile bile mantık ya da sanat açısından kurulu yapı. (y.n.)

yaşamımıza canlılık ve neşe veren şey olarak görünür; fakat yine de, onu belirleyebilmemizin tek yolu, içi boş bir totolojinin farklı versiyonlarına başvurmaktır: Onun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, önünde sonunda Şey'in "kendisi", "gerçek şey", "gerçekte ilgili olduğu her şey" vb. olduğudur... tek tutarlı yanıt şudur: Şey "yaşam tarzımız" denilen o uluscu kendilikte var olandır. Yapabileceğimiz tek şey, cemaatimizin eğlencelerini, çiftleşme ritüellerini, törenlerini düzenleme şeklinin bağlantısız parçalarını –kısaca bir cemaatin *kendi beğenisini örgütleme* tarzının eşsizliğini görünür kılan bütün ayrıntıları —sıralamaktır.[13]

Hem ulusal cemaat hem de ulusun kendisi, sonuç olarak, bir "yaşam tarzı" imgelerinin insanın tanıdığı ya da tanıdığını düşündüğü (ister kişisel tanışıklıkla olsun ister çeşitli araçlarla gelen benzerlikler imgelemiyle olsun) kişilerin ve pratiklerin deneyimlerinden soyutlanıp alınmasıyla imgelenecektir. Sonra bu imgeler, bizzat şeyin *yerini alan* ulusun fetişleri olarak "ulusal imgesel"in genelleştirici perdesine yansıtılır.

O halde ulusal kendilik, kapsamlayışlı (bir yada daha fazla parçası tarafından tasarlanmış bütün) olarak gösterilir. Bütünün niteliğinin bilinmediği kertede, bu, örneğin bir teknenin doğası ile ilgili bilginin "yelken" tasarımını anlaşılır kılmasından farklı bir biçimde, sorunsaldır. Bir ulusal cemaatin bütünselliğini o cemaat üyelerinin küçük bir kesimiyle tanışıklık yoluyla imgeleyen ya da ulusun niteliğini yerelleşmiş adetlerle ilgili bilgisini genişletme yoluyla kavrayan insanlar, bütünüyle farklı adetleriyle bütünüyle farklı grupların kendi deneyimleri zemininde ulusal cemaat ve ulus imgelerini inşa eden ötekilerle sert bir anlaşmazlığa düşeceklerdir. Elbette, bu farklı cemaatlerin üyeleri, imgelenen cemaatin sınırlarını bilinebilir cemaatin ötesine genişleten çeşitli iletişim araçlarıyla birbirlerinin bilgisine sahip olurlar; fakat, yukarıda belirttiğim gibi, bu medyada sunulan anlatılar karşısında aldıkları konumlar, kişilerin kendi çevrelerinin ve kendilerinin deneyimlerine dayanacaktır.

Ulusal cemaatin çok farklı bir çevreler çokluğuna dağıldığı Filistinlilerinkine benzer örneklerde ulusu imgelemeyle ilgili bu sorun ön plandadır. Bu nedenle, aşağıda Edward Said, Fawaz Turki ve Raja Shehadeh örneklerinde göstereceğim gibi, çeşitli diyaspora alanları içine konumlanmış Filistinliler'in (sırasıyla New York, Beyrut ve İsrail işgali al-

tında bulunan Batı Yakası'ndaki Ramallah) Filistin imgelemeleri önemli ölçüde farklıdır ve bir alandaki Filistinliler'in diğer alanlardaki Filistinliler'i yabancı, hatta düşman gibi görmesine yol açabilir. Ne var ki, böyle bir ses uyumsuzluğunun yerleşik cemaatler ve uluslar içinde de gerçekleşmesi olasıdır. Sabit ya da "gerçek" olan bir ulus ya da toplumsal düzen, yerinden oynamış, yatağından çıkmış ya da fantastik olanlar kadar söylemsel bir inşadır. Ne var ki birincilerde, ulus verili olarak alınır ve gerçekleşmesini yadsıyan sesler susturulur ya da suç, yabancı ya da çılgınlık olarak damgalanır. Böyle bir hegemonyalaştırma, sadece gazete ve roman gibi metinler tarafından değil, ulusu ima eden ve onun varlığını reddedilemez kılan dışsal bir göstergeler (kurumlar, anıtlar, töreler ve diğer "çökelti"ler) dünyası çoğalması tarafından da yaygınlaştırılan genel bir sağduyu, ulusun bireysel bilincin iç dünyasında kabulü sonucunu doğurur.[14]

Söylemselliğin "ulusal alanı"nın kendi parametresi olarak ulusla etkili olduğu söylenebilir ve çatışma ve uyuşmazlık ulusun arka perdesinde gerçekleşiyor gibi algılansa da (gerçekten siyasalın, ya ulusal-içi ya da ulusal-arası olduğu gösterilir), kendiliğin fiililiğini tehlikeye sokuyor gibi algılanmazlar (gerçekten, içeriden ya da dışarıdan ulusa bir tehdit, fiilen ulusun gerçekliğine tözsel bir destek verir). Kimin ulusun bir parçası kimin düşmanı olduğu konusunda anlaşmazlık olabilir; fakat, farklı yorum ve özdeşleşme tarzları arasındaki başlıca çatışmaların halledildiği böylesi anlaşmazlıklar, ulusun varlığını nadiren tehlikeye atar. Bunun nedeni, çatışma ve konsensus konularının çokluğuyla heterojen bir toplumsal alanda, toplumun söylemsel mekanının "katı bir şekilde iki kampa" bölündüğü ve Laclau ile Mouffe'nin "topyekün eşdeğerlik durumu" olarak işaret ettikleri bir durumun nadiren gerçekleşmesidir.[15] (farklı antagonizlerin bir tek karşıtlıklar kümesi etrafında devindiği iç savaşlar ve devrimler istisnadır; fakat bu durumlarda bile, gerçek ulusu savunma, çatışan her iki tarafın uğruna savaştığı slogandır). Hegemonik ulus söylemi, herhangi bir mitoloji gibi, kültürelin —yani, yapay ve biçimlendirilmişin— şeylerin düzeninde değişmez ve doğal gibi görünmesini sağlar.

Ulusun verili olarak alındığı yerde ulusal kimlik, ulusal cemaat bağlamı içinde kabul edilen çeşitli kimliklere bir arka plan olarak işlev görür. Uzlaşmazlık, ikincil kimlikleri içine alıp yutan ulusal kimlikten

çok bu ikincil kimliklere bir tehdit olarak algılanır (eğer algılanırsa). Bu nedenle, Laclau ve Mouffe'nin verdiği örnekte, bir toprak sahibi kendisini kendi toprağından kovuyor olduğu için köylü olması önlenen bir köylü örneğinde, antagonizm "köylü" kimliğine göndermeyle algılanır.[16] Köylü ile toprak sahibi arasındaki çatışmanın eklemlenmesinde bir ulusal haklar retoriği pek ala kullanılabilir; fakat çatışma, ulusal ile ulusal-olmayan arasında bir çatışma değil köylü ile toprak sahibi arasında bir çatışma olarak kalır. (Sömürge memurlarının, İmparatorluk'ta da sivil memurlar gibi davranmalarını önlemeyecek şekilde imparatorluk bürokrasisi tarafından eğitildiği Anderson'ın önceki örneğinde olduğu gibi, bir kimliği antagonistçe bloke etme, hegemonik söylemi zayıflatabilecek yeni kimlikler oluşturma mücadelelerine yol açabilir). Kurulu uluslarda da topraklar sahiplenilir, istihdam kısılır ya da işçi işten atılır, eğitim fırsatı tanınmaz, insanlar haksız yere hapsedilir; fakat bu tür olaylar söylemsel olarak sermaye operasyonları, toprak sahiplerinin ya da işadamlarının açgözlülüğü, demografik yerleşim adaletsizlikleri ya da yerel ırkçı pratikler, rüşvetçi ve aptal görevlilerin yasayı yanlış yorumlaması vb. olarak eklemlenir. Böylesi aracılıklar, ulusal idealin tam gerçekleşmesini önlemek olarak gösterilebilir; fakat bunlar, ulusal düzene meydan okuyan antagonizmler olmaktan çok ulusal düzen içinde ayrık kusurlardır. Ulusal kimlik kavramının nüfusun önemli bir bölümü üzerinde hegemonik kontrolünü yitirmiş olduğu ender durumlarda böylesi olaylar, bundan zarar gören insanlara ulusal kimlikten bir yoksunluğun göstergeleri olarak görünür.

Kurulu bir ulusal kendiliğin söyleminde "ulus," belirsiz ve fiilen bulanık mitolojik bir kavramdır ve bu belirsizliği nedeniyle, bütün okuyucuları tarafından maledilmeye açıktır. Başka bir ifadeyle, ulus kavramı, tamı tamına sabitlenmemiş olarak kalmakla kendi nüfusunun imgeseli üzerinde denetimini korur. Bu şekilde, geniş bir kişiler ve kolektiviteler yelpazesi, onunla ilgili okumalarının ve ona sadakatlerinin belirli ve dışlayıcı tanımlamalar tarafından yadsınmasına ya da meydan okunmasına izin vermeden, kendilerini onun oluşturcu parçaları olarak tanımlayabilirler. Ne var ki, ulusun kararlılığı olduğu gibi kabul edildiği sürece bu sabitsizlik sürdürülebilir; söylemsel olarak ulusun tehlikede olduğu belli olur olmaz, muharebe hatları çizilir ve seçici dışlama/kapsama süreçleri devreye girer. Bu nedenle, belli bir hegemonyacı grup ulusun

dağılma ya da çürüme tahlikesi içinde olduğunu iddia edip (İngiltere'de Thatcherci Toryler'in, Birleşik Devletler'de McCarthyciler'in ve "Moral Çoğunluk"un yaptığı gibi) ulusun karakterini moral ya da siyasal çizgilere uygun olarak "düzeltme"ye ya da sabitlemeye kalkıştığında, ulusal kendiliğin bileşen parçaları düşman olarak damgalanır. Bu grupların söylemleri yeterli ölçüde etkili olursa, görünüşte ayrı gruplar arasında eşdeğerlilik durumu koşullarına yol açan bölünme ya da parçalanma süreçleri devreye girebilir. Ne var ki, grupları ideolojik aygıtların operasyonlarıyla öne çıkararak, ya da ulusal konsensusu yıkıcı oldukları anlaşıldığında cezalandırıp bastırarak bu grupları yalıtıp marjinalleştiren devlet, böylesi süreçleri genellikle sınırlar. Böylesi bölünme ve parçalanma süreçleri, her şeyden önce, Laclau ve Mouffe'nin "toplumun olanaksızlığı" olarak gönderme yaptıkları şeyin ve ulusal imgeselin çözülmesi, dolayısıyla bizzat ulusun dağılması tehlikesinin belirtisidirler.[17]

Bir ulus yitirildiğinde ya da gerçeklenmediğinde, tehlikedeymiş gibi algılandığında olduğu gibi, gerçeklenmesini engelleyen şeyi tanımlama konusu öne çıkar.[18] Kendilerini ulussuz ulusallar olarak kavrayan insanlar (ulusal kimliklerinin tehlikede olduğunu düşünenler gibi), kendi "ikincil" kimliklerini etkileyen bütün antagonizm tezahürlerini kendi uluslarının yadsınmasının belirtileri olarak yorumlarlar. İsrail'de ve İşgal Altındaki Topraklar'da, mülksüzleştirme, işsizlik, okulların kapatılması ve cezalandırmalar, Filistinliler tarafından İsrail Devleti'nin Filistin varlığını yok etme sistematik programının kanıtı olarak yorumlanır. Kudüs pazarındaki Filistinli tüccardan mal satın alan turist sayısındaki azalma gibi dışarıdan birisine önemsiz görünen olaylar için de aynı şey söylenebilir.[19] Burada, fiilen, tikel kimlikleri (toprak sahiplerinin, işçilerin, öğrencilerin, tüccarların vb.) tehdit eden ya da engelleyen bütün hareketler, ulusal kimliğin global reddinin tikel örnekleri olarak okunur. Bu eşitleme, bu antagonizmlerin bütün aracılarını eşitler ve çıkarsama yoluyla, bu antagonizmlerin sonuçlarından zarar gören herkesi "aynı" yapar.[20] Başka bir ifadeyle, bu kolektiviteler, bütün üyelerinin (geriye dönük doğrulamayla) "aynı" düşman tarafından "aynı" baskıya maruz bırakıldıklarının kabulüyle söylemsel olarak inşa edilirler. Böyle bir inşa kabul edildikten sonra, eşdeğerlik durumlarını tümleştirme süreci gerçeklenebilir ve kimliği yadsıyanlar ile kimlikten yadsınanlar arasına kesin bir çizgi çekilebilir.

Böyle bir süreçten çıkan kimlik ve bunun doğurduğu siyaset, her grubun (ya da bireyin) kendi tikel kimliğini inşaya seferber olduğu çeşitli deneyimlere ve bu ögelerin söyleme eklemlenme tarzına dayanır. Farklı diyaspora alanlarındaki cemaatlerin farklı deneyimleri konusu, burada ulusalcı siyasetin merkezi konusu olur. Anderson'ın ulusal kimliğin oluşturulma şekliyle ilgili teorisini gözden geçirirken, kendini ulusalcı bir söylem içinde adlandırma sürecinin, o söylemin sağladığı özne konumlarının uygunluğunu [ya da uygunsuzluğunu) kabul edebilmesi için kişinin bir kimlik duygusuna zaten sahip olmasını gerektirdiğini ileri sürdüm. Başlangıçtaki bu kimlik, özneye antagonizmi tanıyıp değerlendirme aracını verir; insanın tehdit edilecek bir kimlik duygusu varsa, kendi kimliğinin yadsındığını düşünebilir. Dolayısıyla, eşdeğerlik durumu süreci, antagonizm tarafından zayıflatılan özgül kimliğin daha geniş, kolektif bir kimlik içinde oluşturucu bir öge gibi görülecek şekilde kestirilebilmesini gerektirir. Böylece, işi bozulan Filistinli tablacı, İsrail olarak yorumladığı antagonizmi tanıyarak kendisinin sadece bir tablacı olmayıp, İsrail tarafından tehdit edildiğini düşündüğü diğer cemaat üyeleri gibi bir Filistinli de olduğunu görür duruma gelebilir. O, mali durumunu tehlikeye sokan ekonomik yoksunluğu salt ekonomik bir mesele değil, turistik eşya pazarı dışındaki alanlarda da kendini gösteren bir devlet politikası meselesi de olduğu için kendisini bir Filistinli olarak gören bir tablacıdır. Uzlaşmazlığı sadece ekonomik terimlerle algıladığı sürece, algılanan antagonizm kaynağının İsrail'in politikası kadar sokaktaki diğer tablacılarda ya da bizzat yabancı turistlerde de olması olasıdır.[21]

Açıktır ki, bir Filistinli'nin ulusalcı söyleminin titiz bir incelemesi, bu eşdeğerlik durumları kümesinin kurulmasında önemli bir rol oynar. Kısmen, tablacıya (ve diğerlerine) daha generik sıkıntıların —ait oldukları (ya da ait olduklarını düşündükleri) cemaatin bütün üyelerini etkiler gibi gördükleri sıkıntıların— özgül tezahürleri olarak görünecekleri şekilde kendi tikel durumlarını genelleştirme aracı verilmesiyle bu gerçekleşir. Gerçekten, çağdaş anlamını İsrail Devleti'nin aracıları ve müttefikleri tarafından sergilenen "Filistinliler"e yönelik düşmanlıktan alan bizzat "Filistinli"[22] teriminin varlığı, genelleştirilmiş bir İsrail düşmanlığı anlatısı —bu Filistinliyi hedefleyen her türlü düşmanlık deneyimini anlamlı kılabilen bir anlatı— içinde kendi kökeninin şimdi İsrail işgali altındaki topraklarda olduğunu düşünen her Arap'a bir özne konumu verir.

Ne var ki, ulusal cemaatin göreli olarak özerk bir dizi yerleşim bölgeleri biçiminde bütün dünyaya yayıldığı çağdaş Filistinliler'inkine benzer bir durumda, "Filistinli" teriminin bütün Filistinliler için bir kimlik etiketi gibi işlev görmesine olanak sağlayan bulanıklığı, eş zamanlı olarak, terimi, tikel düşmanlıklardan zarar gördükleri ortamlardaki Filistinliler'e kendi durumlarını farklı durumlardaki Filistinliler'inkine "benzer" kabul etmelerine olanak sağlayacak ayırt edici nitelikler duygusunu veremez duruma da getirir. Kente gelmiş bir köylünün bir İsrail askeri tarafından taciz edilmesine tanık olan bir tablacının, öteki Filistinli'nin güçlüklerinin kaynağını kendisininkiyle aynı olduğunu kabul ettiği için öteki Filistinli'ye yakınlık duyması olasıdır. Ne var ki, Ürdün'e gittiğinde karşılaştığı Filistinli bir burjuvaya, bu kişi İsrail Devleti'nin sürgün kurbanlarından biri olsa da, herhangi bir yakınlık duyması olası değil. Böyle bir durumda, burjuva Filistinli'nin sürgün hayatında yaşadığı acılar, tablacıya kendisinin işgal altında yaşadıklarına benzer bir şey gibi görünmez. Dahası, sürgün Filistinli'nin kendisini inciten tikel antagonizme tepkisi (Ürdün'de, Ürdün toplumundaki "Filistinli" gücünü sağlamlaştıracak şekilde ekonomik nüfuz ve prestij kurma çabasını gerektiren bir tepki), kendisine çok uygun gibi görünse de, Ürdün'ü ziyaret eden tablacı tarafından gerçek bir "Filistinli"ye uygun bir davranış olarak kabul edilmeyecektir. Bu nedenle, *The Third Way* adlı çalışması aşağıda incelenecek olan Batı Yakası'nda Avukat Raja Shehadeh şöyle yazar: "Amman'a gitmem Ürdün'ün başkentinde, zenginleşmiş ve olabildiğince yüzeysel bir tavırla mücadelemize dil ucuyla değinen insanlar görmek, yoksul ve sevgili toprağımda sineye çekilebilenden çok daha yutulmazdır."[23]

Sorun, bir bütün olarak Filistinliler'i tanımlayan genelleştirici bir olumluluğun yokluğunda, bizzat antagonizm deneyiminin kendisi kimliğin belirleyici işareti olmasıdır. Her cemaatin farklı antagonizm biçimleri yaşadığı diyasporik durumda, her tikel cemaatin üyeleri, kendileriyle "aynı" antagonizmlerden zarar görenleri kendi ulusdaşları olarak düşüneceklerdir. Kimliklerine yönelik farklı saldırı biçimleriyle karşılaşanları, bu saldırılar kendilerine yönelik saldırılarla aynı olmadığı sürece, "kendileri gibi" kabul etmeleri olası değildir. İşgal Altındaki Topraklar'da alan çalışması yaptığım sırada (1983-1985) görüştüğüm Filistinliler, Batı'da Filistin Hareketi'nin sözcüsü olarak kabul edilen Edward Said'den "O Amerikalı" diye söz ediyorlardı.

Laclau ve Mouffe'nin gösterdiği gibi, ulusun herhangi bir temsili "aynı zamanda bir kılgı ve fiili toplumsal ilişkileri düzenleyen bir ilkedir."[24] Ulusalcının, kendisinin bir parçası olduğunu düşündüğü imgelenmiş cemaati meydana getirenle ilgili tasarımı, o cemaatin ulusal haklarını gerçekleme mücadelesinde harekete geçirilen siyasal araçları belirler. Dünyaya yayılmış çeşitli Filistinli cemaatlerin göreli yalıtılmışlığı, gerçek anlamda her birinin Filistinli nüfusun belirli bir kesimi için o belirli kesime yönelik tehdidi karşılamaya uygun görülen araçlarla savaşması anlamına gelir. Nüfusun farklı kesimlerinin mücadelelerinin hegemonik bir ideolojinin operasyonlarıyla ulusal bir çerçevenin içine alındığı kurulu uluslardan farklı olarak, "Filistin" gibi gerçeklenmemiş uluslarda, bütün tikel mücadeleleri bir tek global ulusluk savaşının tezahürlerine tercüme etme işini etkili bir şekilde yerine getirebilen mekanizmalar varsa da, çok azdır.[25] Sonuç olarak, *intifada* anına kadar ve sonuç bölümünde ileri süreceğim gibi bugüne kadar, her Filistinli cemaat kendi tikel durumunu "Filistinli" olarak görmüştür. Diğer grupların mücadelelerinin "Filistinli" niteliğini reddetmiş ya da gözardı etmiştir. Çoğunlukla, diğer Filistinliler'i kendileri "gibi" görmek yerine, tikel alanlardaki Filistinliler diğer grupların çabalarını kendi "Filistinli" çıkarlarını zayıflatan ya da tehdit eden gibi görmüştür. Bu nedenle, gerilla örgütleri arası birbirini yok edici mücadelelerin ve "içerideki" ile "dışarıdaki" üzerine Filistinliler arası çatışmaların gösterdiği gibi, ironik bir şekilde, Filistinliler diğer Filistinliler'in antagonisti rolünü oynayabiliyor.

Aşağıdaki sayfalarda, Filistinli kimliği ile ilgili tikel eklemlenmelerin nasıl Filistin Ulusu'nu birleştirmekten çok parçalama işlevi görebildiklerini aydınlatacak şekilde, *intifada* öncesi dönemde Filistinli kimliğinin anlamını farklı biçimlerde inceleyen üç Filistinli'nin eserlerini inceleyeceğim. Bu metinler, Fawaz Turki'nin *The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile*'i, Edward Said'in *After the Last Sky: Palestinian Lives*'i ve Raja Shehadeh'in *The Third Way: A Journal of Life in the West Bank*'ından oluşuyor.[26] Sırasıyla Lübnan'daki mülteci kamplarında büyüyen bir kişinin deneyimlerinden, New York'taki Filistinli bir üniversite hocasının yaşamından ve İşgal Altındaki Batı Yakası'nın Ramallah'ında çalışan bir avukatın algıladıklarından türetilen anlatılardan okuyucunun bekleyeceği gibi, bu eserlerin her birinde betimlenen Fi-

listinli yaşamı, büyük ölçüde farklıdır. Filistinli kimliğini geliştirme niyeti dışında bu metinlerde ortak olan şey, kendilerinin ve halklarının kim olduğunu betimlediklerinde her üç yazarın da çok büyük ölçüde kendilerine musallat olan antagonizmi betimleyerek bunu yapmalarıdır. Yukarda geliştirilen kimlik-oluşumu teorisine uygun olarak, bu farklı antagonizmlerin nasıl farklı cemaat imgelemelerine yol açtığını ve bunu yapmakla, ulusalcı hareketi birleştirmek yerine Filistin Ulusu'nu gerçeklendirme ayrık mücadeleleri çokluğu yarattığını göstermek istiyorum.

Mirassız

The Disinherited'ın (Mirassız) ilk sayfasında Fawaz Turki, "Çocuk olarak Hayfa'yı terk ettiğimde bir Filistinli olmasam da, şimdi bir Filistinliyim" (*TD*, 8). Hayfa'da doğmuş olmasına karşın, Turki çok küçük yaşlarda oradan ayrıldı ve bu nedenle çocukluk anıları, ailesinin sürüldüğü Filistin kentinden çok Beyrut'taki bakımsız mülteci kamplarının anılarıdır. Bununla birlikte anımsamadığı "Filistin", kendilerinden bu kadar ani bir şekilde çekilip alınan yaşamların her ayrıntısını mecburen yeniden yaratmak için küçük gruplar halinde toplanan yaşlı Filistinliler'in mırıldanmalarında hep vardı:

> Ateş böcekleri gaz lambalarının etrafına üşüşür ve erkekler, arada "ya leil, ya aein" ("Benim gecem, benim zihnim —kaynaşmışlardır") dizelerini mırıldanırlardı. Tipik bir Filistinli gecesidir, Filistinli zihnidir. Hep birlikte, bir zamanlar Yafa yolu üzerinde olan, bir zamanlar Hayfa'nın kuzeyinde olan, bir zamanlar Lydda'ya yakın olan kaldırılıp başka yere konulmuş bir köyde olduğumuzu bilirdik (*TD*, 45).

Geçmişin böylesine takıntılı yeniden yaratılması, daha önceki yaşam tarzlarından zorla uzaklaştırılmış kişilerde alışılmadık değil. Peter Loizos *The Heart Grown Bitte*'de (1981) Türkler'in işgaliyle topraklarından sürülen Kıbrıslı Rum köylüler arasında benzer tepkileri aktarır; *Loss and Change*'de (1974) Peter Marris, sürgün insanların zorunlu olarak geçmişi anılaştırmalarını, sevilen birinin yitirilmesini kabul edemeyen aile üyelerinin nörotik tepkisine benzetir.[27] "Kamplarda yaşayanların ezici ço-

ğunluğunu" oluşturan[28] Filistinli köylüler için köy yaşamı, her deneyimin referans çerçevesi olmuştu ve bu çerçevenin yitirilmesi, sadece dünyalarının değil benlik kavrayışlarının da dağılmasına yol açtı. Bu nedenle, Lübnan kamplarında uzun araştırmalar yapmış olan Rosemary Sayigh şöyle yazar:

> Köy —evleri ve bahçeleri özgül düzenlemesiyle, açık toplanma mekanlarıyla, ölü kaldırma yerleriyle, kolektif kimliğiyle köy— her bireysel köylünün kişiliğinde inşa edilmiş; o derecede ki, ayırmak Ben'i yok etmeye benzer. Kamplarda yaşayan Filistinliler, mülteci olarak ilk yıllarını betimlerken "ölüm", "felç" "gömülme", "yok olma" gibi metaforlar kullanıyorlardı... Köklerinden koparılmalarından 30 yıl sonra yaşlı kuşak hâlâ yas tutup ağlar.[29]

Ne var ki, bu tür bir nostalji ulusal kimliğe bir temel sağlamaz; çünkü, köylülerin anılarında imgelenen kolektiviteler, büyük ölçüde, kendilerinin yok olmuş köy cemaatleridir (olanaklı olduğunda, yeni kamp alanlarında demografik olarak yeniden oluşturulan cemaatler).

Fawaz Turki ve kuşağı, Filistinli olmanın ne demek olduğunu bu nostaljik fantazilerden öğrenmedi. Kimlikleri, zoraki ev sahiplerinin —önce Lübnanlı yetkililer, fakat daha sonra, göçmenlik kendilerini bütün Ortadoğu'yu gezmeye zorlayınca, bütün Arap dünyasındaki devlet görevlileri ve işverenler— kendilerine gösterdiği acı hoşgörüsüzlük ve tacizle şekillendi. Turki'nin kuşağı, Filistinli olmanın küfredilmek, taciz edilmek, sömürülmek ve hapsedilmek olduğunu öğrendi. Böylece, kamplı Filistinliler için düşman olan bu genç lümpen-proleter, kendi halkını Filistin'den kovanlar olmaktan çıkıp, önce genel olarak "Araplar" ardından da sürgünlüklerinde kendilerini sömüren herkes oldu:

> Filistinli için, Arap toplumunda yaşayan ve büyüyen genç Filistinli için, İsrailli, matematiksel matriks içinde düşmandı; onu hiç görmedik, boyunduruğu altında yaşamadık ve birçoğumuz açısından anımsamadık. Mülteci kamplarında aç yaşarken, sorunumuzun nedenlerinin soyut, süreklileşme nedenlerinin gerçek olduğunu duyumsardık (*TD*, 53).[30]

Tıpkı kamplı Filistinliler'in tikel eziyetçilerinin özellikleri düşmana verilmesi gibi, imgelenen Filistin "toprağı"nın nüfusu da, soyu Filistin'de yaşamış kişilerden gelen herkes yerine kamplı Filistinliler'in "Filistinli" olma deneyimlerini paylaşanlar olur. Bu deneyimler, ulusal karakteristiklerden çok yoksulluk ve sömürüye dayandığı için, bu nüfus, başlangıçta, gerici Arap devletlerinin adaletsiz liderliği altında acı çeken bütün Araplardan meydana gelmiş gösterilir —"Devrim, kaynağı bakımından Filistin devrimidir, kapsamı bakımından Arap devrimi" (*TD*, 103). Ne var ki, zamanla diyasporik yaşamın akıntısı Turki'yi gericilik ve yozlaşmanın dünya çapındaki genişliğiyle tanıştırınca, Filistinli cemaat "ağır baskı ve yük altındaki halklar topluluğu" olarak yeniden tanımlanır (*TD*, 54). Anayurt için mücadele, insanoğlunun üzerinde birleşebileceği bir zemin oluşturma mücadelesi olur. Böylece Filistin'in kurtuluşu

> [bütün] erkeklerin ve kadınların kurtuluşu [olur]... Filistin, sadece Filistinliler'i kapsayan bir mücadele değil. Filistin Herkestir... belli ırkların asli olarak korkak, yok olan, geri ve insan ruhuna baskı yapan şiddetli aciliyetlere yanıt veremez olduklarını iddia eden Batı'daki ve İsrail'deki bütün Musevi ya da ırkçı mitolojilere karşı [duruyoruz] (*TD*, 176).

Ghurba'da (gurbette) kamp yaşamının yarattığı Filistinliler, geçmişle hiçbir bağları olmadan ve şimdiyle çok az baskıcı-olmayan bağlantıyla büyüdüler. Deneyim pek çoğunu, Turki gibi, ulusalcı parametlerden çok enternasyonalist parametler içinde çalışan devrimcilere dönüştürdü:

> Biz boşlukta büyüdük. Hiçbir ulusa ait değildik. Hiçbir kültürü kucaklamadık. Alttaydık. Bizim için tek yol ayağa kalkmaktı... kaybedecek hiçbir şeyimiz yoktu. Çölün kenarında yaşıyorduk. Dünyanın kıyısında. Riske girecek fazla bir şeyimiz yoktu...Davamızı ezilenlerin davasıyla birleştirdik. Ezenler bize karşı davalarını birleştirdiler (*TD*, 154).

Son Gökyüzünden Sonra

Çok büyük bir bölümü 1948 felaketinden hemen önce Filistin'den kaçmayı başaran burjuvazi, köylülük gibi, bir boşluğa fırlatılıp atılmadı, kurulu ve işleri yolunda bir göçmen cemaatine buyur edildi.[31] 19. yüzyıl ortalarından itibaren, Filistin'in kentli eliti bütün Ortadoğu'da, Avrupa ve Amerika kıtalarında yerleşim yerleri kurmuştu. Buralarda çocukları kozmopolitan eğitim alabiliyor ve kendileri Osmanlı zorunlu askerliğinden, İngiliz vergilerinden ve Siyonist sızmanın neden olduğu hasarlardan kaçabiliyorlardı.[32]

Ghurba burjuvazisi, toplumsal ve ekonomik açıdan hep asimilasyoncu olmuştur;[33] yine de mensupları, kendilerini kuşatan kültürlerle entegrasyona karşın, güçlü bir Filistinli kimliği duygusunu korumuşlardır. Bu Filistinlicilik ısrarı bir ölçüde, toplumsal ve ticari ilişkilerde köken yerine dayalı sadakatlerin ve aile bağlarının önemini yansıtır, fakat bir "köklülük" duygusunun korunmasında da önemli bir rol oynar. Kültürel olarak heterojen bir toplumlar çokluğuna entegre olmuş ve bu nedenle çok farklı sayısız ekonomik, toplumsal, siyasal ve ruhani etkilere maruz kalan dünyanın dört bir yanına dağılmış bireylere bir kimlik sabitliği verir.

Anayurdun yitirilmesi, onlar için fiilen "yuvaya dönmeyi" —kim olduklarını ve nereden geldiklerini anımsamak için imgelemde sürekli yapılan hac görevini şahsen yerine getirmeyi— olanaksız kılarak, bu göçmenlerin zaten var olan yersizlik ve ilişkisizlik farkındalığını hızlandırdı. Geçmişinden kopmuş olan burjuvazi, kendisini kaçınılmaz bir şekilde sanayi sonrası dünyanın kuralsızlığı içine dalmış buldu.

> evden doğum yerine, okula, olgunluğa götüren doğru bir çizginin çekilmediği yerde, bütün olaylar rastlantıdır, her ilerleme bir sapmadır, her ikametgah sürgündür... Coğrafyanın kararlılığı ve toprağın sürekliliği –benim yaşamımda ve bütün Filistinliler'in yaşamında bunlar bütünüyle gözden kayboldular (*LS*, 20).

Kamplı Filistinliler'in ve İsrail ile İşgal Altındaki Topraklar'ın Filistinliler'inin dünyasından farklı olarak bu dünya, bireylerin tek başlarına ya da çekirdek ailelerin kuytuluğunda geniş Filistinli cemaatlerden göreli olarak yalıtık yaşadığı bir dünyadır. Burada, daha geniş bir Fi-

listinli aileler ve dostlar ağı arasındaki bağlantılar, günlük yaşamda sürekli tekrarlanmaz, bunun yerine denk geldiğinde telefon hatlarında ya da programlanmış uçak yolculuklarında yürütülür.

Böyle bir bağlamda ulusal kimlik, çağdaş eylem ve bağlanma modelleriyle değil daha çok bir ortak geçmişle fetişleştirilmiş bağlar aracılığıyla sürdürülen kırılgan bir şeydir:

> Secerelerin ve mesellerin kendi esas mekanlarından, konuşma törelerinden ve adetlerinden kopmuş olmaları gibi, bir geçmişin içten anıları, geri getirilmez bir şekilde aramızdan çıkıp gittiler. Fazla yeniden üretilmiş, şişirilmiş, temalaştırılmış, işlenmiş ve dolambaçlı hale getirilmiş olarak, biz Filistinliler'in kendimizi kendi kimliğimize ve birbirimize bağlamak için kullandığımız bağlanma ağımızın iplikçikleridirler (*LS*, 14).

Nesnelerde, imgelerde ve davranışlarda cisimleştirilen bu "Filistin", gelecek bir devlet düşü gören (ve bunun için çalışan) benzer kişilerle imgelenmiş bir eşzamanlılık oluşturamaz. Diyaspora burjuvazisi mensuplarının başkalığı ve yalıtılmışlığı, Filistin'i, şimdi anayurtlarından dağılmış insanların bir zamanlar bir arada yaşadıkları geçmiş bir andan fazla bir şey olarak imgelemelerine olanak vermeyecek kadar büyüktür. Bu nedenle, anımsama ritüelleri, tıpkı çocukluk anıları gibi, neredeyse bütünüyle Filistin burjuvazisinin içine daldığı cemaatlerin pratikleri ve ritüelleri tarafından tanımlanan yaşamlara duyumsanmış süreklilik veren bir denek taşı sağlama işlevi görür. Sadece "ev içi tapınaklar"da (*After the Last Sky*'ın illüstrasyonu için kullanılan Jean Mohr'un fotoğraflarındaki gibi) bu bireyler, kendi farklılıklarının denizinde yüzen bir kimlik adasıyla bağlantı kurabilirler.

Yine de Edward Said, tam da yukarda betimlenen global bir Filistin imgesine eklemlenme önündeki engelleri aşar gibi görünen iyi araştırılmış bir yazı gövdesi üretmeyi başarmıştır. Ne var ki, kimliği tanımlama faaliyetinde antagonistin oynadığı rol dikkate alındığında, Said'in çalışmasının içinden çıktığı bağlamın devamı olduğu görülebilir. İleri sürüldüğü gibi, eğer yersiz burjuvazi için kimliğin özü anı ve anı anlatımlarıysa, o zaman, onların ulusal kimlik biçimlerinin baş düşmanı,

zamanın ve yanlış bilgilenmenin silici etkisidir. Yıllar ve kilometreler, anımsanan bir toprağın dış çizgilerinin giderek bulanıklaşıp belirsizleşmesine neden olur ve bu tedrici yıkım, Siyonist ve İsrail yanlısı medya manipülatörlerinin marifeti sayesinde Filistin tarihinin sistematik yanlış temsiliyle ağırlaşır. Said'in çalışmaları, medyanın Filistin karşıtı kara çalmalarına ve saptırmalarına açık saldırılardan[34] insan her zaman zaten *in medias res*[35] olunca nasıl öykü anlatmaya başlanacağı sorunu üzerine felsefi-edebi münazaralara kadar uzanır. Projeleri, temsil biçimlerinin temsil etme iddiasında oldukları nesnelere ne kadar yakın oldukları sorununa çeşitli yönlerden yaklaşır. Said ile Hitchens ın *Blaming the Victims* adlı çalışmalarının yapısı bunu örnekler: Hepsi de Filistin tarihini ile Filistin halkını yanlış temsil etme mekanizmalarını betimleyen on denemelik bir dizi, Filistin ve Filistinliler üzerine daha önce tartışılan söylemlerin çarpıttığı konuyu ayrıntılı bir şekilde açıklayarak "kayıtları yerli yerine oturtan" "Filistin Halkının Bir Profili" başlıklı uzun bir yazıyla biter.

Profil ve portreleriyle *After the Sky*, parçalarına ayrılmış bir konuyu yeniden sunma girişimidir. Ne var ki, burjuvazinin diyasporik deneyimi, Said'in yeniden oluşturduğu kendiliğin niteliğini belirler. Bu nedenle, Said'in duyumsadığı Filistin Ulusu, bir parçası olduğu Filistinli cemaat gibi, ortak sahip olunanlardan çok ortak yitirilenlerle gevşek bir şekilde birbirine bağlı bireylerden ibaret bir gruptur:

> Kuşkusuz, bir tek Filistinli'nin, diğer pek çok Filistinli'nin duyumsadığı şeyi duyumsadığı söylenemez: Bizimkisi, bu tür bir iletişime olanak vermeyecek kadar çeşitli ve dağınık olmuştur. Fakat, eğer bir cemaat yüreğinde acı ve sürgün üzerine kurulmuşsa, fiilen bir cemaat oluşturduğumuzdan kuşku yok... Koşullarımızı değiştirmek için mücadele etmek (ya da edebilmek) zorunda kalmadan dağılmamızın güçlüklerine katlandık... Aramızda orada burada bulunan mekanlar geçmişi kapsar, fakat kavramaz; genel amacı gözetmeden, haritası çıkarılmamış ve sadece kısmen tetkik edilmiş bir arazide bina yapmayı temsil ederler. Merkezsiz. Atonal (*LS*, 5-6, 129).

Böyle bir sunumda, Turki'nin devrimci-enternasyonalist programına,

ya da Shehadeh'in betimlediği insanlardaki acı çekmede sıkı dayanışmaya fazla yer yoktur. Said'in "Filistinli"si, onun tanıdığı Filistinliler'in bir bileşimidir ve onun tanıdıkları, geç kapitalist dünyanın kural tanımaz havasının ortasında sürgün ağına takılmış, bu dünyaya karşı yola çıkan bir kimliğin kutsanmasında yabancılaşmadan kısa bir süre kurtulup rahatlama imkanı bulan kişilerdir.

Son olarak, dinamik fakat merkezsiz dünyamıza kapılmış pek çok kişi gibi onlar da, kimliği her zaman başka yerde olan ve bilgileri, bizimkiler gibi, bulundukları her yerin yurtlarından uzak olması merkezi olgusundan oluşan insanlardır:

> Dünyada —ve kuşkusuz, bize ayrılmış sabit yerlerde huzursuz olan bir halk olarak kendimizde— yaptığımız ne olursa olsun, gerçekte bizim en hakiki gerçekliğimiz, bir yerden diğerine geçme şeklimizde ifade edilir. Biz göçmeniz ve içinde kendimizi bulduğumuz herhangi bir durumu belki melezleriz, fakat melezlenmeyiz. Sürgünde ve sürekli göç halinde bir ulus olarak yaşamımızın en derin sürekliliği budur... (*LS*, 164).

Dolayısıyla, Said'in "Filistin"i, Filistinli bir çocuğun gözlerinde yansıyan ve bakana "hareketin her zaman ya uçmak ya da sürgün olması gerekmediğini", gülümsemenin her zaman anlık ve görüntü olduğunu anımsatan "ince narin bir zafer... coşku, enerji ve neşe" içinde de zaman zaman görülebiliyor (*LS*, 165). Bir an duyumsanan, tanındığı anda yitirilen bu ulusluk, bir kurtulma zeminidir; fakat bu, kökünden koparılmış bireye bütünleşmeyi vaat eden bir kurtuluştur, parçalanmış bir cemaatin siyasal yeniden kuruluşunu vaat eden ya da sağlayan bir kurtuluş değil.

Üçüncü Yol

Said'in nostaljisi ile Turki'nin devrimci enternasyonalizmi, birleşik bir ulusalcı hareketin üzerinde inşa edilebileceği ortak bir zemini paylaşmıyor görünüyorlar; bu okumalardan her birinin önerdiği stratejiler kavgalıdırlar ve bu stratejilerle birleştirilecek insanların ortak sınırlar içinde birlikte oturmak istemeyecekleri ileri sürülebilir. Bu ayrılma,

büyük ölçüde Filistinli dağınıklığının sonucudur; çünkü, hem uluslararası burjuvazi hem de kamplı Filistinliler birbirleriyle yalıtık geliştiler ve sonuç olarak, çok farklı etkiler altında kendilerine göre Filistinli geçmişin, şimdinin ve geleceğin imgelerini geliştirdiler.

Tarihsel Filistin'in sınırları içindeki durum farklıdır; çünkü, orada heterojen bir Filistinli nüfus İsrail egemenliğinin yükünü paylaştı. Bu, o sınırlar içindeki bütün toplumsal grupların İsrail işgalinden aynı şekilde etkilendikleri anlamına gelmez; fakat, 1948'de kurulan İsrail'in Filistinli nüfusu ile 1967'de işgal edilen toprakların Filistinliler'i bir araya geldiği için, işgal altındaki toprakların tamamında, her birinin İsrail Devleti'yle ilişkisinde karşılaştığı düşmanlıkların işgal altındaki bütün Filistinliler'in maruz kaldığı generik bir düşmanlığın veçheleri olduğunun giderek daha fazla farkına varan sürekli bir Filistinli nüfus bulunmuştur.[36]

Bu belirlemeler ışığında, kuşatılmış bir toprağın kendi başına kolektif bir bilinç yaratmadığını savunuyorum. İster süregelen bir toprağın sınırları içinde, ister bir dizi ayrık alanlar içinde var olsun, biçimlendirici devlet aygıtlarının yokluğunda bir ulusal kimlik kavrayışının kurulması için iki ön koşul gerekir: (i) İnsanların kendi imgelenmiş (fakat daha az gerçek değil) cemaatleri içinde olan ötekilerini rahatsız eden düşmanlıkla "aynı" olarak kabul edebilecekleri bir düşmanlığın varlığı ve (ii) insanların, kendileri gibi ötekilerin de bu düşmanlıktan zarar gördüğünü kabul edebilmesi. İsrail ve İşgal Altındaki Topraklar örneğinde süre gelen toprak, birincisi İsrail Devleti'nin milliyetçi projesinin bir alanı olarak Filistinliler'e karşı düşmanlığın hayata geçirildiği alan olduğu için, ikincisi bu topraklarda dolaşan Filistinliler tikel düşmanlıkların sadece kendilerine değil kendileri "gibi" diğerlerine de uygulandığına tanık olabildikleri için, bir Filistinli bilincinin gelişme alanı olur. Bu iki ön koşul, yani düşmanlığın kabulü ve bu düşmanlıktan zarar gören ötekilerini kendi gibi olduğunun kabulü, Said ile Turki'nin eserlerinin gösterdiği gibi, toprak devamlılığı dışındaki durumlarda da olanaklıdır.

Ne var ki, aşağıda göstereceğim gibi, olumsallığın işgal altındaki Filistinliler'in yaşamına özel giriş tarzı, diyasporik durumlarda gerçekleşebilen kendi ile düşman imgelerini sabitlemeye engeldir. İsrail ve İşgal Altındaki Topraklar'daki Filistinliler'in, "dışardakiler"in ta-

sarladığı türden geleceğin özgül ve kendine has bir ulusunu gerçeklendirmeye soyunmalarını gerektirecek kimlik ve özdeşleşme biçimlerini benimsemeleri daha az olasıdır. İsrail yönetimi altında eklemlenen ulus imgeleri, büyük ölçüde, tek başına düşmanlığa karşı mücadeleyle yakın bağlantılı kalır ve bu nedenle değişmeye açıktırlar.

Kendini "Filistinli" sayan İsrail ve İşgal Altındaki Topraklar nüfusu oldukça heterodokstur. Filistinli başlığı altında sadece Hıristiyanlar ve Müslümanlar bir arada yaşamıyor, bu iki cemaat de kendi içinde farklı mezheplere ayrılıyor. Azınlık durumunda olan Filistinli Hıristiyanlar arasında ayrı dinsel-ulusal bağlılıklarıyla bir dizi tarikat var (en önde gelenleri Rum Ortodoks, Fransiskan Katolik, Rum Katolik, Suriye Ortodoks ve Anglikan). Dahası, Filistinli gruplar arasında oturma yeri (kent ve kır) ve mesleklere (tüccar, köylü, serbest meslek sahibi) göre ayrımlar yapılabiliyor.

Geçmişte bu alanın çeşitli egemenleri (Osmanlılar, İngilizler, Mısırlılar, Ürdünlüler ve İsrailliler), kendi iktidarlarına karşı kolektif bir hareketlenmeyi önlemek amacıyla yerli nüfusu birbirine düşman gruplara ayırmak için bu farklılıkları kışkırtmışlardır.[37] Ne var ki, İsrail işgalinin neden olduğu köklü dönüşümler (ekim alanlarının zoralamı, boş alanların askerileştirilmesi, yeni gelişen sınai ve hizmet sektörlerine hizmet için bir göçmen emeği piyasasının gelişmesi, Filistin bankalarının kapanması, tam boy siyasal baskı vb.), bu tür ayrımların dayandığı eski yaşam kalıplarını zayıflattı. Bu dönüşümler, İsrail ve İşgal Altındaki Topraklar'daki bütün Filistinliler'i, tikel kimliklerini de (köylü olarak, toprak sahibi olarak, dini cemaat mensubu olarak vb.) tehdit ederek birçok yönde etkiliyor. İsrail'in genel olarak "Araplar"a yönelik açık düşmanlığı, Filistinliler'in tikel faaliyet alanları bakımından ve genel bir Filistinlilik bakımından kendi kimliklerinin ikililiğini kabul etmelerine yardımcı oldu. Genel Filistinlilik kimliği, Filistinliler'e, karşıt olan herkesin birbirini İsrailleler'in "öteki"si olarak gördüğü İsrail düşmanlığıyla eklemlenen bir kategori verdi.

Kudüs'ün Müslüman Filistinlileri ile Hıristiyan Filistinlileri arasındakine benzer geleneksel bir karşıtlık, bu karşıtlığın içinden çıktığı bağlam değişmez kaldığı ölçüde sürecektir. Ne var ki, yaşam geleneksel sadakatlerin yararını zayıflatmaya ya da ortadan kaldırmaya yetecek

kadar kesintiye uğradığında, insanlar eski karşıtlıkları yeni ittifaklar ihtiyacına tabi kılabiliyorlar.[38] Düşmanları arasında ayrım yapmayan bir düşmanın varlığı, kurbanlara kendileri ile eskiden düşman saydıkları diğerlerini eşit görebildikleri bir kategori verir.[39] Böylesi durumlarda, devletin eski kategorileri harekete geçirip egemenliği altındaki nüfusu bölme çabaları, geleneksel kategorilerin hegemonyasının daha da zayıflamasına ve daha güçlü bir kolektif kimlik bilincinin gelişmesine yarar.[40]

Raja Shehadeh'in *The Third Way*'i (Üçüncü Yol), Ramallah'da oturan Batı Yakası'ndan bir avukatın deneyimleri üzerinde çok fazla yoğunlaşmasına karşın, ulusun durumunu betimlerken geniş bir Filistinliler yelpazesi çizer. Shehadeh'in sahip çıktığı ulusun ortak bir düşmana karşı biraraya geldiği düşünülebilir. Shehadeh'ın "Filistin" nüfusu imgesi, ne Turki'ninki kadar belirsizdir, ne de Said'inki kadar tanımlayıcıdır; kısmen hem Shehadeh'a hem de buluştuğu insanlara kendi durumlarını anlatma olanağı veren stili nedeniyle metin, ortak bir antagonizmin kabulüyle şekillenmiş bir üst birlik tarafından kucaklanan bir heterojenlik izlenimi verir.

Said'in *After the Last Sky*'ında ve daha az olmak üzere Turki'nin T*he Disinherited*'ında olduğu gibi *The Third Way*'de de, yaya, arabayla ve uçakla hareket değişmez nakarattır.[41] Yazarı hep Filistin'den zaten çalınmış boş bir alana götüren Said'in "Filistinli yerinde durmazlığı"ndan farklı olarak, Shehadeh'ın hareketleri onu, bir düşmanın faaliyetleri tarafından dönüştürülmekte olan bir toprakla ve hem bu çok katlı dönüşümlerden zarar gören hem de bunlara direnmenin gerekliliğini kabul eden insanlarla ilişkiye sokar. Turki'nin her zaman baskıyla karşılaştığı, fakat "gerçek" doğasını bildiği için, bundan zarar gören insanlara kendi deneyimlerini kendileri açıklama yetkisi vermediği Turki'nin "göçler"inin aksine, Shehadeh'ın hareketleri onu, yüz yüze oldukları düşmanın doğasının giderek daha fazla farkında oldukları için hem kendi tikel durumlarına hem de kendileri gibi kabul eder duruma geldikleri diğerlerinin durumuna uygun direniş stratejileri eklemleyebilen bireylerle ve gruplarla ilişkiye sokar.

Shehadeh'in tarihsel bilgisi ve tarihi Filistin'in fiili dönüşümleriyle sürekli ilişkisi, onun çağdaş durumun gelişmesini ani bir imgeler de-

ğişimi olmaktan çok devam eden bir süreç olarak ele almasına olanak verir. Said'in geri alınamaz bir kayıp duygusunu anımsatan metninden ya da Turki'nin henüz başlamamış kıyamet habercisi bir dönüşümün sadece bir yanında duran metninden farklı olarak, Shehadeh'in metni, olumsallık ve antagonizm tarafından doldurulmaya açık olduğu kadar tanımlanmaya da açık bir şimdiki ana konumlandırılır. Kusursuz bir geçmişin vefasız bir şimdiye, ya da vefasız şimdinin ütopik geleceğe karşıtlığını resmetmek yerine, geçmiş Filistinli yaşamların şimdinin üretilmesine uygun yanlarını eleştirel bir şekilde incelemenin haritasını çıkarır. Bu tarihsel ilgi, nostaljik olmaktan çok uzaktır; Shehadeh şimdiyi geçmişin bir ihlali olmaktan çok bir ürünü olarak okuduğu için, diğerlerinin pastoral dediği bir geçmişin bu yanlarını mahkum eder. Bu nedenle, örneğin, Siyonizm öncesi günlerde geliştirilmiş olan otorite ve inanç yapılarını çözümler ve eleştirir; bunların ülkenin yitirilmesinde ve siyasal faaliyetin susmasındaki payını görür: "Düzeni sağlayan otoritenin kim olduğu sorununu önemsizleştirecek kadar ataerkilliğe uyarlanmış bir toplumu denetlemek için fazla çabaya gerek yoktur" (*TW*, 29).

Ulusalcıların Filistinli davranışın da Filistinliler'in açmazının bir kaynağı olduğunu ileri sürerek kendi asli kusursuzluklarını hayal etmek için akıllara getirdikleri yitirilmiş "şey" cennetlik imgesini bir tarafa bıraktığı için, bu değerlendirme karmaşıktır. Bu imgeyi bir tarafa bırakmakla, Said ve Turki gibilerin dikkatle resmettiği ve savunduğu Kendi'nin ait olduğu cemaat ile düşman arasındaki sınırı olumsallaştırıp geçirgenleştirir. Sonuç olarak, ne Siyonizm Filistin'i yok etmeden önce var olan saf bir geçmişi imgelemeye ne de Siyonizmin bir parçası olduğu kapitalist düzenin yıkılmasından sonra gelecek kusursuz bir devrimsonrası dünyayı anımsatmaya niyetlidir. Bunun yerine, tikel bir mücadele biçimini sürdürmenin gerekli olduğu ve gelecek mücadelelerin bunu izleyeceğini ima eden antagonizmleriyle çağdaş anı temsil eder. İsrail ve ajanları, şu anda, tehdit karşısında kendilerini bir cemaat olarak kavrayan insanların yaşamına en açık tehdittir; fakat bu düşmana karşı mücadele sona erdiğinde, bugünkü mücadelede müttefik olanların birbirine döneceği başka mücadeleler olacaktır.

Bu nedenle, Filistinli kadınları betimlemesinde Shehadeh, kadın olarak kimlikleri ile Filistinli olarak kimliklerinin zamansal çakışmasının

onları süper sokak savaşçıları haline getirdiğini ileri sürer; fakat bu betimlemede örtük olan şu düşüncedir: Kendilerini *Filistinli* kadınlar olarak tanımalarını sağlayan düşmanı yenmeleri durumunda, *kadın* olarak varlıklarını tehdit eden düşmanlara dönmeleri olasıdır:

> Zaman zaman, bunu yaşamayı başaran şu birkaç kadının bütün *samidin* en güçlüleri olduklarını ve sonunda başkaldırıyı onların yöneteceğini düşünürüm. En az kaybedecek şeyleri olanlar onlardır ve hoş tutacakları, İsrailli yöneticilerin oynayacağı ya da inciteceği hiçbir egoları yoktur. Onları korkusuzca gösterileri yönetirken ve barikatlarda askerlere bağırırken görürsünüz. Doğdukları günden bu yana erkeklerin kaba baskılarına maruz kalmaktadırlar; onlar için İsrail askerleri yeni bir hayvan türü değil (*TW,* 115).

Shehadeh, kadınları işgale karşı mücadelede güçlü müttefikler olarak temsil ederken, onların kadın olarak tikel kimliklerini basitçe "Filistinli" başlığı altına sokmaz. Aksine, İsrail askerlerine karşı direnişlerinin erkek baskısına antagonizmlerinin tikel bir uzanımı olduğunu gösterir ve böylece, İsrail Devleti'ne karşı mücadelede kazandıkları gücü, onu yenilgiye uğrattıktan sonra, diğer düşmanlara, cins ayrımcı Filistinliler'e çevirebileceklerini ileri sürer.[43]

Kimliğin değişebilirliğinin bu kabulü, hem *The Disinherited*'dakiyle hem de *After the Last Sky*'dakiyle karşılaştırılamayacak şekilde *The Third Way*'in tamamına kazınır. Said ile Turki'nin metinleri, kendileri olmak istiyorlarsa gerçeklendirilmeleri gereken arı ve özsel kimlikleri doğrular; Turki'nin metninde bu kimlik, sermayenin mekanizmasına değişmez karşıt devrimci enternasyonalist kimliktir; Said'in metninde ise, Filistinli'nin kimliğini deforme edip dağıtan ve Filistin'i çalan Siyonizmden önce var olmuş Filistinli'nin idealitesidir (geri alınamayan). Yukarda ileri sürdüğüm gibi, bu kimlikler Turki ve Said'in bugünkü durumlarının ateşinde dövüldükleri için, evrensel ya da belirsiz genellemeler değil, özgül, bağlama-bağlı antagonizm deneyimlerinin tikel uzanımlarıdırlar. Bu nedenle, farklı deneyimleri olan diğer Filistinliler'in benimdir deyip alabilecekleri kimlikler değildirler. Shehadeh'in, İsrail işgali altında şekillenmiş olan kimliklerin bu durumun tikel tezahürleri ol-

duğunu kabulü, geleceğe, bu yazıları yazdığı sırada bilinmediği yeni kimlik oluşumlarına açık kapı bırakır. Onun metni, Filistin'i ve onun henüz belirli olmayan sınırlarını dolduracak imgelenmiş cemaati "sabitlemez"· gelecekteki bir ulusal zeminin sınırlarını ve nüfusunu imgelemeye bile başlanmadan önce girişilmesi gereken tikel bir mücadele tasarlar.

Bu açıdan, "tip bir herif" olduğunu söylediği Amerikalı bir Yahudi yazarla görüşmesi sırasında bu mücadeleyi harekete geçiren ve sürdüren mekanizmaları açıklaması öğreticidir (*TW;* 85). Dostu Robert Stone, dünyaya dağılmış Yahudiler'in dönme özlemini duydukları İsrail toprağıyla "pornografik" ilişki konusunda kendisiyle görüşür:

> Kendi toprağınızdan sürgün edildiğinizde pornografi üreten biri gibi, toprağınızı simgelerle düşünmeye başlarsınız. Toprağınıza olan aşkınızı, onun yokluğunda ve onu başka bir şeye dönüştürme sürecinde eklemlersiniz... Bu yüzyılda Yahudiler buraya yerleşmeye geldiğinde, toprağı bu simgelerle gördüler. Birçok Siyonist açısından, buradaki yer adlarının sahip olduğu neredeyse mistik gücü düşünün... Gerçekten neye benzediğine gelince, Avrupa'da bıraktıkları manzaraya dönüştürmek istiyorlar... Bu, bir kadının imgesine aşık olmaya, sonra kadınla karşılaşınca, kadının orda bulunuşundan değil, kadının imgesinin sizin için gösterdiği şeyden heyecanlanmaya benzer. Onunla sevişmek bir yana, onu gerçekten görmeden ona bakarsınız, yutkunursunuz... (*TW,* 86-87).

Sonradan bu tartışma üzerinde derin derin düşünen Shehadeh, hâlâ üzerinde yaşadıkları topraklarından sürgün edilen Filistinliler'in bizzat kendilerinin, tanıyıp sevdikleri şeyin parça parça ellerinden alınması deneyimi tarafından bu toprakla pornografik bir ilişki içine sokulduklarını fark eder.[44] Bizzat kendisinin içten ve dolaysız bir ilişki içinde olduğu bu şeyi bir simgeye dönüştürdüğünün farkına varır:

> Zaman zaman tepelerde yürürken —farkında olmadan ayaklarımın altındaki sert toprağa dokunmanın, etrafımdaki kekiklerin, tepelerin ve ağaçların kokusunu duymanın keyfini çıkararak— kendimi bir zeytin ağacına

bakar bulurum ve ben ona bakarken, o benim gözlerimin önünde bir *samidin* simgesine, mücadelemin, kaybettiğimin bir simgesine dönüşür. Tam o anda ağaçtan kurtulurum; onun yerinde, kızgınlık ve acının aktığı bir boşluk vardır. Simgeye-dönen-ağacın zihnimde yeni kazılmış kırmızı toprak, dikenli teller, hafif pastel tepeleri yaran buldozerler—hepsi de yeni bir Yahudi yerleşim yeri açılacağının göstergeleri— görüntüsüyle karışmasına sık sık şaşırmışımdır...Kökünden sökülmüş bir zeytin imgesini ezilmemizin bir simgesi olarak [görürüm] (*TW,* 87-88).

Shehadeh, "toprağın halkınızla ve dolayısıyla sizinle bu özdeşleşmesi"nin (*TW,* 87-88) İsrail ve İşgal Edilmiş Topraklar'ın her tarafındaki Filistinliler'in yüreklerinde ve zihinlerinde gerçekleştiğini kavrar.[45] Bu özdeşleşmenin, bu insanları ortak bir toprağın —çalınmış ve geri alınması gereken bir toprak olsa da— vatandaşları haline getirerek, özel topraklarıyla ilgili önceki ve yakın zamandaki deneyimlerinin zorunlu kıldığı yalıtılmışlıktan kurtardığını kabul eder:

İşgalden önce, özel olarak Batı Yakası'yla bağlantılı bir kenetlenme ve hiçbir ulusal simge yoktu... [şimdi] her zaman kendisini ve ailesini ayrı bir krallık sayan Abu-İsa bile, bir İsrail saldırısı tehlikesiyle, ufkunu genişletmeye başlıyor. Bundan memnun olmama karşın —onsuz İsrailliler'le savaşmayı umut edemezdik— bir an sinirlenip esef etmekten kendimi alamıyorum. İsrailliler'in en derin hayallerime ve bilincime bu saldırısına çok, çok derin kızgınlık duyuyorum (*TW,* 88).

Bununla birlikte, Shehadeh'in bu ulusalcı pornografileştirme süreci betimlemesinde belirgin olan şey, titreyip ulusun bir simgesine dönüşen zeytin ağacını izlediğinde içinde uyanan "kızgınlık ve esef" itirafıdır. Mücadele için dönüştürülen şey, aynı zamanda, mücadele dışında hiçbir şeye aldırmayandır da; ulusal mücadele seferberliğinde simgelere biçim değiştiren tikel deneyimler unutulmaz; fakat Shehadeh'in metninde, eşzamanlı olarak farklı kimliklere ve farklı mücadelelere eklemlenebilen ögeler olarak kalırlar:

> Bu toprağa sessiz bir sevgi besleyen bizler, İsrailliler'in bizim tepelerimizi bizim gibi tanımadıklarını görmenin korkunç hoşnutluğuyla başbaşa kaldık. Sonu gelmez cahilane hatalar yapıyorlar. Bütün büyük belagatlarına rağmen, yabancıdırlar. Biz *samidler*, pornografi üreticilerine dönüşmüş olabiliriz – fakat aşkımız unutulmaz. Acımızın nedeni, gücümüzün de nedenidir... (*TW*, 89).

Filistinliler'in deneyimlerine ait ögelerin uğruna savaşmaları gereken ulusal bir kendiliğin simgelerine dönüşme süreci, birleşik bir cemaati harekete geçirmek için çok önemlidir. Bununla birlikte, Shehadeh için özsel olan, "Filistinli"leşen insanların tikel yaşamları gibi, simgelerin arkasında duran şeylerin, her zaman, bir ulusal kendiliğin eklemlenme anlarından fazla bir şey olduklarını bilmektir. Büyük ölçüde, İsrail'de ve İşgal Altındaki Topraklar'da yaşayan geniş ölçüde heterojen Filistinli nüfusun tekillikleriyle karşılaşabildiği, onlarla konuşabildiği ve onlara saygı duyabildiği için, Shehadeh imgelenen Filistinliler cemaatinin, hem her türlü baskı altında acı çeken çok çeşitli bir nüfus *hem de* İsrailli saldırganlara karşı topraklarını ve yaşamlarını ele geçirme mücadelesinde birleşen tek bir kolektivite olduğunu kabul eder. Ulusalcı *samidin* kimliğinin altında yerini alan birçok kimlik vardır ve İsrail işgali altındaki topraklarda yaşayan Filistinliler'in siyasal gücü —eğer korunabilirse— birliğin temeli olan çeşitliliğin aynı zamanda, üzerinde demokratik ve pragmatik bir devletin kurulabileceği zemin de olduğunun kabulünde yatacaktır.

Turki'nin ve Said'in metninden farklı olarak Shehadeh'in kitabında hiçbir "Filistinli" yoktur; sadece bir Filistinliler çokluğu vardır. Sonuç olarak Shehadeh'e göre, bu tikel mücadelede taktikler ve ittifaklar yeniden değerlendirme süreçlerine açıktırlar. Baskı ve olanak biçimlerinin kaygan olduğu bir durumda stratejilerin formülasyonu açısından yaşamsal olan bu süreçler, daha sabit antagonizm ve kimlik kavrayışlarıyla işleyemez hale gelir.

İntifada ve Ötesi

The Disinherited, After the Last Sky ve *The Third Way,* Aralık 1987'deki *intifada* patlamasından önce yazılıp yayınlandılar. Bu popüler mücadele, bütün dünyadaki Filistinliler'in öz-imgelemelerinde mitsel bir nitelik aldı ve şimdi İsrail işgali altında olan topraklarda bir Filistinli kendiliğine bir tür özerklik veren siyasal bir çözüme yol verebilecek faaliyetlere neden oldu —İsrail işgali altındaki toprakların hem içinde hem de dışında. Bu yazıyı bitirirken, *intifadanın* İşgal Altındaki Topraklar'ın içinde ve dışında kavranış şeklinin kimi imalarına kısaca değinmek istiyorum. Amerika destekli "barış görüşmeleri"ne tepki olarak beklemede-Filistin Ulusu içinde yükselen çatışmalardan bazılarının, 1987'den önce Filistin diyasporasının tamamında gerçekleşen farklı kimlik oluşumu süreçlerinin sonucu olduğuna inanıyorum.

Shehadeh'in metni, İsrail ve İşgal Altındaki Topraklar'daki Filistinliler'in, özellikle askeri kontrol, toprak zoralımı ve sömürgesel ekonomik gelişmeyle ilgili İsrail politikalarına direnmede Filistinliler olarak ortak çıkarları bulunduğunun giderek daha fazla farkına varmaya başladıkları bir dönemde yazıldı. *The Third Way*'de eklemlenen *sumud*'un tutumu, büyük ölçüde bir elini çabuk tutma politikasıydı —Likud partisinin 1977 seçim zaferiyle başlayan toprakların artan askerileştirilmesinin çok açık mücadele biçimlerini gerçekçi olmaktan çıkardığı bir durumda. Likud'un iktidara gelmesini izleyen on yıl içinde, bütün topraklarda yerleşmeler mantar gibi biterken, toprak zoralımları dramatik bir şekilde arttı (1987'ye gelindiğinde Batı Yakası'nın yüzde 55 ve Gaza'nin yüzde 30'u İsrailliler'in elindeydi). Özellikle İshak Rabin'in Ağustos 1985'te başlattığı "Demir Yumruk" programı altında siyasal baskılar dayanılmaz düzeylere çıktı. 1987'ye gelindiğinde, Filistinliler'i yasalara aykırı olarak sınır dışı etme sıradan bir olay olmuştu; bütün Filistinli nüfusu "Büyük İsrail"den çıkarıp komşu Arap ülkelerine "taşıma" sağcı politikalarına İsrail halkının desteği artıyordu.

8 Aralık 1987'de bir İsrail panzeri, Gaza'daki bir İsrail kontrol noktasında yolun ters tarafına geçip, Tel Aviv'deki işlerine gitmek üzere aranmayı bekleyen Gazalı işçilerle dolu bir arabayı ezdi; olayda, Jabaliya mülteci kampında oturan 4 kişi öldü. O sıralarda böyle bir olay, bütün Filistinliler'e İsrail Devleti'nin Filistinliler'in kökünü kazıma genel

politikasının bir işareti gibi görünürdü. Gazalı işçilerin ölüm haberi kendilerine ulaştığı anda, Müslüman, Hıristiyan, köylü, esnaf, devrimci, ev kadını, arabada ezilenlerden birisi de kendisi olmaması için hiçbir neden olmadığını kabul ediyordu. İşçilerin ölüm haberi bütün İsrail'e ve İşgal Altındaki Topraklar'a yayılınca, tek ortak özellikleri "Filistinlilik"leri olan hayatın her alanından kadınlar ve erkekler, arabada ezilen cesetlerin kendi cesetleri olduğunu kabul etti.

İntifadanın, bu ikonik anı doldurup Laclau ve Mouffe'nin "topyekun eş değerlik" olarak betimledikleri, İsrailliler'le İşgal Altındaki Topraklar'da yaşayan Filistinliler'in oluşturduğu toplumun "kesin iki kampla bölündüğü"[46] bir durum yaratan Filistinliler'in İsrailli-devlet antagonizmi deneyimlerinin boşalması olarak kavrandığını savunuyorum. Ne var ki, böyle bir "kendiliğinden" tepki, soykırım politikası olarak kabul edilen şeyin tezahüründen fazlasını gerektirir; kuşkusuz, Shehadeh'in kitabını yazmakta olduğu 1979 ile 1982 yılları arasında, İşgal Altındaki Topraklar'ın tamamında baskının şekillendirdiği bir dayanışma anlayışının kabulü, küçük bir olayın çok büyük bir yangının kıvılcımı olmasına yetecek kadar vardı. Filistinli algısı uygun görmüş olsaydı, Haziran 1980'de Filistinli belediye başkanlarına yönelik suikastler ve bunlara eşlik eden aşırı sağcı Kach hareketinin bombalamaları da böyle bir kıvılcım olabilirdi. Bir halkın kaderinin düşman bir gücün elinde olmasının kolektif bir kabulü, eylemli başkaldırıyı ateşlemeye yetmez; başarının eylemli direnişte olduğunu gösteren bir şeylerin de olması gerekir.

İlginçtir, 1987 Kasım sonlarında, dışardaki bir Filistin grubu (Filistin'in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi —Genel Komutanlık), kuzey sınırında 6 İsrail askerinin ölümüyle sonuçlanan başarılı bir saldırı gerçekleştirmişti. Bu saldırı (İsrail'in Lübnan'a girişinden bu yana İsrail-Lübnan sınırındaki ilk başarılı gerilla eylemi), hassas bir anda, İsrail gücünün yenilmez olmadığını kanıtlamaya yaradı. O yılın ağustosunda birçok İslami Cihat militanının hapishaneden kaçması ve yakalanmamayı başarmakla kalmayıp, Gaza'da askeri polis şefine başarılı bir suikast düzenlemeleri, İsrail'in kadiri mutlak olmadığı inancını daha da pekiştirdi. Düşmanın kırılgan olduğuna dair bu kanıtların yanı sıra, *sumud* politikasının İsrail aygıtının düşmanlığını sınırlamaya yeterli olmadığını

gösteren diğer olaylar, İşgal Altındaki Topraklar'daki Filistinliler'i, ardından da İsraildekiler'i, yeni ve farklı bir direniş biçimine itti.

Ne var ki, başkaldırının devam etmesi için, İsrail'in vaat ettiğine alternatif bir geleceği sağlayabileceğine halkı inandıracak şekilde örgütlenmek yaşamsal önemdeydi. Başka bir ifadeyle, İsrail yönetimine Filistinli bir alternatifi görünür kılabilecek bir alternatif kurumlar kümesini Filistin cemaatinin bilincine kazımak zorundaydı. Shehadeh'in betimlediği *sumud* döneminde geliştirilen çeşitli kurumlardan bir Filistin alt yapısı hızla örüldü: Daha önce özerk bir şekilde çalışan eğitim, sağlık, hukuk ve danışma grupları hızla birbirine bağlandılar ve sadece başkaldırının neden olduğu sorunları değil, Filistin ekonomisini İsrail ekonomisinden koparma çabasının neden olduğu sorunları da üstlenmeye çalıştılar.[47] İsyanın devam edeceği anlaşılınca dışardan yardım almadan hızla örgütlenen Birleşik Ulusal Ayaklanma Liderliği (UNLU), mülk sahiplerine başkaldırı nedeniyle gelirleri kesilen insanlardan (özellikle İsrail'de işçi olarak çalışanlardan) kira almama çağrısında bulundu.[48]

Yerel düzeylerde, İsrail'siz ayakta kalma olasılığı bile düşünüldü. 1990'da, *intifadan* sonra İsrailli müteahhitlerin yanında çalışmaya devam eden ve işbirlikçi gibi görülmekten utanan inşaat işçisi bir ailenin durumu bana anlatıldı. Köylülerden kurulu bir heyet, aralarında topladıkları bir kaç çuval tahılı aile reisine sunarken şunları söylemiş: "Düşmana çalışmanı gerektirecek kadar yoksul olmana üzülüyoruz; bundan sonra çalışmak zorunda kalmayasın diye aramızda bunları toplayıp size getirdik." İronik olduğu kadar içtenlikle de verilen bu karşılıklı destek, Filistinliler'i o zamana kadar dayanmak için sürdürülmesi gerektiğine inandıkları İsrail ile ekonomik bağlar olmadan Filistinliler olarak ayakta kalabileceklerini düşünmeye götürdü.

"Kendi geleceklerini kendi ellerine [almakla] örgüte apaçık bir meydan okama"yı[49] temsil eden işgal altındaki Filistin cemaatinin bu faaliyetleri Filistin Kurtuluş Örgütü'nün dış liderliğini gafil avladı. O zamana kadar işgal altındaki Filistinliler'i kendi çıkarlarını düşünmekten aciz diye önemsemeyen "dışardaki"ler, aniden bu imgeye uymayan bir halkla karşı karşıya kaldılar: "İşgal Altındaki Topraklar'da, kendi hesabına İsrail'e karşı mücadeleyi hem yöneten hem yürüten kendi-kendini idare eden bir gövde olarak yeni bir vizyonun yanı sıra, daha önce hemen

hemen hiçkimsenin bilmediği benzersiz bir iş yapma şekli benimsenmişti"[50] Ne var ki, Arafat ve FKÖ bu meydan okumaya karşılık vermede gecikmedi ve çok geçmeden

> *intifadayı* sürdürme koşullarını yaratma[ya çalışıyorlardı]; bir bakıma ortaya çıkmakta olan yeni liderleri kendi örgütsel çerçevelerine almak zorundaydılar; *intifadanın* neden olduğu güç dengelerindeki değişimi dikkate alan dış liderlerin başarılma şansı olduğunu bildikleri "yeni hedefler"i hem de "kalabalığın duyguları"nı karşılayacak şekilde FKÖ'nün siyasi programını harekete geçirmek zorundaydılar.[51]

Ne var ki, Baumgarten'in işaret ettiği gibi, FKÖ bile, ülke içinde gerçekleşmekte olan mücadele ile "Filistin"in durumuna uygun görülen mücadele arasındaki farkı kavramada güçlük çekiyordu. El-Fetih'in Dimona'ya saldırısının, askeri saldırıların *intifadaya* yarardan çok zarar verdiğini kanıtladığı 7 Mart 1987'ye kadar, FKÖ bildirileri ve stratejileri, halk ayaklanmasının FKÖ'nün İsrail hegemonyasına uygun bir yanıtın silahlı bir mücadele olacağı imajına uygun olduğunu varsayıyordu.[52] FKÖ ile bağlantılı —o kadar da karşı— diğer gerilla grupları, FKÖ liderliğinin ayaklanmanın şiddet içermeyen karakterine desteğini FKÖ'nün ve içerdeki liderliğin itibarını düşürme çabalarını eklemlemenin aracı olarak kullanmaya bugüne kadar devam ediyorlar.[53]

Yine de, *intifadayı* izleyen dönemde bu ayaklanma, özgül bir durumda tikel bir Filistinli cemaatin tikel bir yanıtından bütün diyasporada Filistin özlemlerinin bir ikonuna dönüştü. Mart 1987'ye gelindiğinde, FKÖ'nün ana gövdesini oluşturan çeşitli örgütler (El-Fetih, Filistin'in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi, Filistin'in Kurtuluşu İçin Demokratik Cephe ve Filistin Komünist Partisi) zamansız kardeş kavgası ayrılıklarını halledip *intifadayı* destekleme ve sürdürmede dayanışma içinde olduklarını ilan etmiştiler. 15 Kasım 1988'de Ondokuzuncu Filistin Ulusal Konseyi, iç liderliğin hazırlamış olduğu Filistin Bağımsızlık Deklerasyonu'na tam desteğini ilan etti ve sonradan da, *intifadanın* bütün Filistinliler'i sokmuş gibi göründüğü ulusal "yol"a itibar kazandırır gibi görünen FKÖ-ABD diyaloğuna destek verdi. Bir yıl sonra, bütün Filistin diyosporasında

["içerde" ve "dışarda") kurulacak Filistin devletinin birinci yıldönümü kutlamaları oldu.

Ne var ki, kişinin kendisini ulusal bir cemaatin bir parçası olarak kavrayabildiği bir andan ulusun bir devlet kurmakla gerçeklendiği ana hareket, sadece düşmana karşı bir mücadele hareketi değil, uzlaşmalar, özveriler ve geleceğin devletinde hegemonik olacak kurumların yerini saptama hareketidir de. Başka bir ifadeyle, bir tanımlama sürecidir. Bütün dünyadaki Filistinliler, Filistin özlemlerinin ikonu *intifada* kendi özgürlüklerini ve kıvançlarını görebilirlerdi; fakat ayaklanma, İsrail'in işgali altındaki toprakların bir kısmında Filistin devleti yolunda ilerlemeye başlayınca, birçok Filistinli —hem "içerde"kiler hem "dışarda"kiler— Birleşik Ulusal Ayaklanma Liderliği'ni destekleyenlerin görüş alanına giren Filistin'in, özlemini duydukları vaat edilen toprak olup olmadığını sorgulamaya başladılar. Ülke içinde Hamas,[54] UNLU demokratik, laik bir devlete bağlı kaldığı için *intifadanın* liderliği yarışına girdi —çoğunlukla şiddet araçlarıyla. "Dışarda", İsrail Devleti'nin sınırları dışındaki tikel mülteci topluluklarına bağlılıklarıyla çeşitli gerilla hizipleri, tek başına İşgal Altındaki Topraklar'da bir devlet yaratmış herhangi bir çözümün temsil etme iddiasında oldukları Filistinliler'i —çoğu, daha önceleri İsrail'in 1948'de ilhak ettiği topraklarda oturan— sürüldükleri yuvalarına geri dönme haklarından yoksun bırakacağından korkmaya başladılar.[54] Bu gruplardan bazıları, "içerde"ki Filistinliler'in elde ettikleri kazanımlara karşı "dışarda"ki Filistinliler'in çıkarları için savaşmaya başladılar. Bu mücadelenin açık bir örneği, 1990'da Filistin Kurtuluş Cephesi'nin ABD ile FKÖ arasındaki görüşmelerin kesilmesine neden olan Tel Aviv sahiline saldırısıydı.

Barış görüşmeleri kıvrımlı ve engelli yolunda ilerlerken ve görüşmeciler (birisi de Shehadeh'dır) İsrail ekibinden küçük fakat yaşamsal ödünler koparmayı başardıkça, içerideki ve dışarıdaki gruplar, görüşmelerden çıkabilecek şeyin Filistin ulusluğu ile ilgili fantazilerini gerçekleştirmesinin olası olmadığını görmeye başladılar. Bundan kaynaklanan çekişmeler sadece İsrail Hükümeti'ni sevindirebilir; çünkü, bu, Filistinliler'in ulus olmaya layık olmayan bir halk olduğuna; Filistinliler'in kendi yaşamlarını, yuvalarını ve topraklarını denetlemelerine izin verilmeyecek kadar "kavgacı", "ifratçı", "köktendinci"

ve "fanatik" olduklarına dair İsrail iddialarının kanıtları gibi görünür. Kuşkusuz, bu oryantalist retorik, Said ve Hitchens'in "kurbanları suçlama" dedikleri şeyin bir örneğidir. Bu retorik, genel olarak "Araplar"da, özel olarak Filistinliler'de asli olarak var olan bir kavgacılık özünün varlığını ileri sürer; oysa gerçekte sürgündeki Filistin halkının bölünmüş karakteri, bu zoraki sürgünün bir ürünüdür. Ne var ki, gerçeklik söylemsel olarak inşa edildiği için, böyle bir retorik Filistinli olmayan birçok insanı, gazetelerde ve TV ekranlarında İsrailli askerlerin *intifadayı* ezmek için başvurduğu zalimliğe tanık olmanın sonucunda işgal altındaki Filistinliler'e duydukları sempatiye karşın, bir İsraille barışın avukatlarına çevirmeyi başarabilir.

İsrailin düşmanlığından ayrı olarak, bugünkü durumda Filistinliler'i etkileyen baş sorun, Laclau ve Mouffe'nin "toplumun olanaksızlığı" dedikleri şeydir. İnsanın fantazisi, gerçeklenebilir olandan her zaman fazladır ve Filistin'in yokluğunda inşa edilen "Filistin" fantazileri, kendilerini "Filistinli" kabul eden insanların şu anda oluşturulmakta olunan Filistin'deki yerlerini kabul etmelerini önlüyor. Hiçbir hegemonik aygıtın zoraki göçmenlerin zihinlerinde bir ulus imgesini sabitlemediği Filistin'den uzak uzun sürgün dönemi, ulusu engelleyen antagonizmlerin ortadan kalkması durumunda ulusun ne olabileceğini imgeleyen bir halk sonucunu doğurdu ve bu imgelemler de, çok sayıda çeşitli ve idealist geleceğin devleti imgesi üretti. Tekil bir Filistinli cemaati etkileyen düşmanın gücü zayıflamaya başlarken, bu nüfusun bazı gereksinme ve özlemlerine yanıt verebilen bir ulus biçimlenmeye başlıyor. İşgal Altındaki Topraklar'daki Filistinliler devletliliğin gerçeklenmesine santim santim yaklaşırken, temelden bir devlet inşa etmenin gerektirdiği ödünler ve pragmatik özveriler ideal "Ulus" imgesini karartıp yok ediyor. Bu devlet oluşumu sürecinden çıkacak Filistin, bütün Filistinliler'e kaybettikleri her şeyi geri veren, düşmanın gitmesi durumunda kazanacaklarını düşündükleri her şeyi kendilerine miras bırakan bir Filistin olmayacaktır. Birçoğu, bu devletin vatandaşlarına verdiği özne konumlarında, kendi deneyimlerinin kendileri için oluşturduğu kimlikleri koyabilecekleri bir yeri kabul etmeyecektir. Bu Filistin onların Filistin'i olmayacak.

Filistin'in bir budundaki geleceğin Filistin devleti, "Filistin Sorunu"na eninde sonunda çok daha doyurucu çözümler bulabilmenin bir aracı ol-

masına karşın, almaya başladığı biçimi kabul etmeyen Filistinliler, çok daha kalıcı bir yoksunluk korkusu ve ketlenmesi içinde düşmeden, bu devletin kurulmasını önlemeye yardım etmezlerse, bu gerçekleşebilir. 45 yıldır anayurtlarını beklemekte olan insanlar için doyurucu olamaz. Said'in kitabına başlık olan "Son Gökyüzünden Sonra" ifadesi, Derviş'in başka bir şiirinden, "Dünya Üzerimize Kapanıyor" şiirinden alınmadır. Şiir soruyor:

> Son sınırdan sonra nereye gidelim,
> son gökyüzünden sonra kuşlar nereye uçsun?[55]

Kendi toprakları dışında sürgün Filistinliler'e hafif bir teselli, hiçbir son sınırın, hiçbir son gökyüzünün olmadığını bilmekte bulunabilir.

NOTLAR

1. Mahmud Derviş, "We Travel Like Other People", *Victims of a Map* (Arapça ve İngilizce), çv. Abdullah al-Udhari (Londra: Al-Saqi Books, 1984), s. 31.
2. David McDowall, *The Paletnians: Minority Rihgts Group Report no. 24* (Londra: Minority Rights Group, 1987), s. 31.
3. Edward Said, After the Last Sky: Palistinian Lives (Londra: Faber and Faber, 1986), s. 5.
4. Bkz. Laurie Brad, *Palestinians in theArab World: Institution Building and the Search for Sate* (New York: Colombia University Press, 1988).
5. Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 297-298.
6. McDowall, *The Palestinians,* s. 31.
7. Topografik olarak yekpare bir arazi, orda birlikte oturan fakat kendilerini ayrık ve sürekli olmayan sayan grupların temsilleriyle parçalanabilir. Bunun çarpıcı bir örneği için bkz. Raymond Williams, *The Country and the City,* (St Albans: Paladin, 1975).
8. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origine and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1991), s. 22-36.
9. ibid., s. 35.
10. Bkz. Pierre Bourdieu, "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods," *Media, Culture and Society,* II: 3, 1980.
11. Bkz. Anderson, *Imagined Communities*, s. 56-57.
12. İbid., s. 6.
13. Slavoj Zizek, "Eastern Europe's Republics of Gilead," *New Left Review* 183, Eylül/Ekim 1990.
14. İdeolojikin maddiye kazınmasına teorik ilgi, Durkheim ve Mauss'un *Primitive Classification*'ından (Londra: Routledge, 1963) Duncan'ın *The City as a Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*'ına (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) kadar izlenebilir.
15. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratik Politics,* çv. Winston Moore ve Paul Cammack (Londra: Verso, 1985), s. 129.
16. İbid., s. 125.
17. Bkz. ibid., 122; ve Laclau, *New Reflection on the Revolution of Our Time* (Londra: Verso, 1990), s. 89,92.
18. Burada, Derrida ve Staten'in "yapıcı dış" tartışmalarında gösterdikleri gibi, "öteki"nin kabul edilmesinin herhangi bir kimliğin oluşmasında merkezi olduğu fark edilir.
19. Glenn Bowman, "Letter from Jarulsalem," *Middle East International,* 299, 1 Mayıs 1987.

20. Laclau ve Mouffe, *Hegemony,* ., 128.
21. Bowman, "Letter from Jarulsalem," s. 20.
22. "Filistin", yitirildiği anda imgenebilir bir kendilik olarak oluşturuldu; mensupları için sürgüne taşınan çok az ulusal gelenek vardı.
23. Raja Shehadeh, *The Third Way: A Journal of Life in the West Bank* (Londra: Quartet Books, 1982), s. 8. *Sumud,* işgal altındaki Filistinlilere işaret eden Arapça bir terimdir.
24. Laclau ve Mouffe, *Hegemony,* s. 119
25. Filistin Kurtuluş Örgütü, örgütte temsil edilen her gruba göreli bir özerklik tanıyan bir yapı etrafında örgütlüdür. Ayrıntı için bkz. Helen Cobban, *The Palestinia Liberation Organisation: People, Power and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
26. Fawaz Turki, *The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile,* 2. basım (Londra: Monthly Review Press, 1974).
27. Peter Loizos, *The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); ve Peter Marris, *Loss and Change* (Londra: Routledge ve Kagan Paul, 1974).
28. Pamela Ann Smith, "The Palestinian Diaspora, 1948-85," *Journal of Palestine Studies,* XV: 3, Bahar 1986.
29. Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (Londra: Zed Press, 1979).
30. Kuşkusuz, Lübnan'daki Filistinlilere yapılan zulümde daha dolaysız bir rol aldıkları için, kamplı Filistinlilerin demonolojisinde İsrailliler daha dolaysız bir rol oynamışlardır.
31. Bu açıdan bkz. Salim Tamari, "Factionalism and Class Formation in Recent Palestinian History," Roger Owen, ed., *Studies in the Economic and Social History of Palestin in Nineteenth and Twentieth Centuries* (Londra: Macmillan, 1982) içinde.
32. Bkz. Smith, "Palestinian Diaspora," s. 17-37.
33. Gerçi, genel olarak Ortadoğu'da ve özel olarak Körfez ülkelerinde Filistin ekonomik nüfuzuna yakın zamanda konan sınırlamalar ilginç yeniden konum tanımlamalarına neden olabilir.
34. Bu konuda bkz. Edward Said, *Orientalism* (Londra: Routledge, 1978), *The Question of Palestine* (Londra: Routledge, 1979), *Covering Islam: How the Media and theExperts Determine How We See the Rest of the World* (Londra: Routledge, 1981); ve E. Said ve C. Hitchens, *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and tha Palestinian Question* (Londra: Verso, 1988).
35. E. Said, *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).
36. 1948- 1967 İsrail işgal stratejileri için bkz. Lustick, *Arabs in theJewish State.* Batı Yakası ve Gaza'nın işgali için bkz. Jan Metzger, Martin Orth ve Christian Sterzing, *This Land is Our Land* (Londra: Zed Press, 1986).

37. Bkz. Steven Runciman, *The Historic Role of the Christian Arabs of Palestine* (Londra: Longman, 1969).
38. Bkz. benim, "Unholy Struggle on Holy Ground: Conflict and Interpretation in Jarusalem," *Anthropology Today,* II: 3, 1986.
39. Bkz. benim, "Religion and Political Identity in Beit Sahour," *Middle East Report,* 164-165, Mayıs-Ağustos 1990.
40. Bkz. Salim Tamari, "In Langue with Zion: Israel's Search for a Native Pillar," *Journal of Palestine Studies,* XIII, 1983.
41. *The Third Way* içinde, özellikle s. 30-33, 96-98.
42. İsrail işgaline karşı mücadelenin Filistinlilerin sorunlarını sona erdirmeyeceğinin kabulüyle ilgili benzer bir ifadeyi, 1985'de Kudüs'te solcu bir Filistinli bana da söyledi: "İki savaşımız var; birincisi ulusal kurtuluş savaşı, ardından devrim savaşı."
44. Shehadeh'in pornografi terimini kulanışı, arzunun fiilen yatırıldığı bir nesnenin imgesi aranırken arzu nesnesinin yitirilmesini anlatır.
45. Toprak konusunun merkeziliği için bkz. Geofrey Aronson, *Israel, Palestinieans and the Intifada: Creating Facts on the West Bank* (Londra: Kegan Paul International, 1990).
46. Laclau ve Mouffe, Hegemony, 129.
47. Joe Stork, "The Significans of Stones: Notes from the Seventh Month," Zachary Lockman ve Joel Beinin, eds., *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation* (Boston: South End Press, 1989 içinde, s. 67-69.
48. Bkz. Ze'ev Schiff ve Ehud Ya'ari, *Intifada: Tha Palestinian Uprising-Israel's Third Front* (New York: Simon and Schuster, 1990).
49. Aronson, *Israel, Palestinians and Intifada,* 328.
50. Schiff ve Ya'ari, Intifada, s. 118.
51. Helga Baumgarten,"'Discontent People' and 'Outside Agitators': The PLO in the Palestinian Uprising," Jamal R. Nassar ve Roger Heacock, eds. *Intifada: Palestine at the Crossroads* (New York: Praeger, 1990) içinde, s. 218.
52. Ibıd., s. 210
53. İbid., 219-222.
54. Hamas, Müslüman Kardeşler Örgütü'nden çıkan İslami Direniş Hareketi'nin adıdır.
55. Derviş, *Victimss of a Map,* s. 13.

Direniş Olarak Rastafari* ve 'Yeni Toplumsal Hareketler'de Özcülüğün Belirsizlikleri

Anna Marie Smith

Post-yapısalcı, Post-modernist ve çağdaş psikoanalitik kategorilerle kapışarak solcu ortodokslukların yeniden yazımı oldukça üretken ve stratejik olarak eleştirel oldu. "Yeni Toplumsal Hareketler" —oldukça merkezsiz, resmiyet dışı, özerk, yerel fakat aynı zamanda ulusötesi mücadeleler— sınıf mücadelesinin bir gölge olayına indirgenmedikleri sürece doğru bir şekilde betimlenemezler. Ne var ki, sınıf mücadelesinin merkezden uzaklaşmasının, bu hareketlerin daha yararlı bir siyasal çözümlemesinin gelişmesinde sadece bir ilk adım olduğunu gösteren çok kanıt var. "Yeni zamanlar"[1] ilgili tartışmalarında alışılmamış olan, kadın hareketine, barış hareketine, çevreci harekete, lezbiyen ve gay hareketine, etnik ve ırksal azınlık hareketlerine referanslardan yoksunluktur. Ek ögeler olarak konumlandırıldıkları için, bu referansların söylemsel işlevi belirsizdir. Merkezi ilke değiştirilmeden (*plus ça chance...*) bu "ekler" kapsanır mı, ya da yıkıcı potansiyelleri kabul edilir mi?

Bu listenin eleştirel olmayan bir yeniden üretimindeki sorun, içinden çıktıkları karşıtlıklar alanını basitleştirme ve gerçekte çökertme eğilimidir. Yine de bu karşıtlıkların basit bir ikili yapıları yoktur. Örneğin ırkçılığa karşı mücadelelerde, tekil bir "düşman" figürü ile tekil bir "kurtarıcı" figür yoktur. Gerçekten, savaş sonrası İngiltere'de siyahlığın ırkçı dışlanması, ulusalcılık, suç karşıtlığı, entelektüelizm karşıtlığı, yerel

---

* Batı Hint adaları yerlilerinin bir gün Afrikaya geri dönecekleri ve habeşisan eski imparaoru olan Hile Selassie'ye apmaları gerektiği öğreisine dayanan Jamaica kaynaklı din. (y.n.)

yönetim karşıtlığı gibi çeşitli söylemsel ögelerle eklemlenmiştir. "Salman Rüşdi Meselesi" örneğinde, ırkçı savlar, sözde Avrupa demokratik geleneği adına öne çıkarıldı. Çeşitli İngiliz sağcı politikacı ve entelektüeller, dinsel taşkınlıkları Batı'nın ifade özgürlüğü hakkına tehdit oluşturduğu için Müslüman "aşırı"lara karşı çıkılması gerektiğini ileri sürdüler. Bu eklemlemeyle Thatcherci söylemin sansürcü ve ırkçı aşırılığı muhteşem bir şekilde gizlendi.

Irkçılığa karşı direnişler de eşit derecede karmaşıktırlar. Örneğin, Homi Bhabba ile Edward Said, Rüşdi'nin Ortodoks İslam'a meydan okuma hakkını desteklediklerini ifade ederek "Salman Rüşdi Meselesi"ne tepki gösterdiler. Ne var ki, Ortodoks Müslümanlığın *Şeytan Ayetleri*'ne tepkisinin İslami tarihlerin özgül bağlamı gereğince ele alınması gerektiğinde ısrar ederek ırkçı Rüşdi savunusundan da uzak durdular ve demokratik özgürlüklerin savunusu kılığında Oryantalist bir Müslüman konumlar karikatürünün yeniden piyasaya sürülmesi uyarısında bulundular.[2]

Diğer yanda, çağdaş toplumsal hareketlerin karmaşıklığını betimlemeye çalışan birçok yazar, bu söylemlerdeki iki farklı an arasına bir ayrım koymaya çalışmıştır.[3] Kabaca belirtirsek, birinci an, toplumsal taleplerin bir öz etrafında, yani sabit, tarih dışı bir "kadın-lık", "siyah-lık", "lezbiyen-lik" ya da "gay-lık" etrafında örgütlendiği bir an olarak saptanabilir. Bu anın talepleri, hepsi de çeşitli egemen güçler tarafından bastırılan sömürgeleştirilen bu özlerin kurtuluşu ve restorasyonu üzerinde merkezlenir. Bu andan çıkan stratejiler, ayrımcı dışlamaları düzeltme gereğince kavramlaştırılır: Toplumsala tam ve eşit katılma (demokratik hak ve özgürlüklerin genişletilmesi gibi); bir örnek benzetmenin yerine "olumlu imgeler"in geçirilmesi; kamusal ve resmi söylemlerde nispi temsil ve istihdam pratiklerinde olumlu eylem taleplerinde bulunulur. Bu özleri yeniden kazanma işinin içinde ilerleyebileceği özel alanların inşası da talep edilir.

İkinci an —birincisiyle aynı zamanda hem çatışmalıdır hem de onu tamamlayıcıdır— "kadınlık", "siyahlık" ya da "gaylık" gibi özlerin yeniden düşünüldüğü andır. Her özün tekilliği, fiili bir konumlar çoğulluğunu maskelemek için gösterilir. Bu tipin stratejileri, örneğin, hegemonik bir siyah özne nosyonu yerine, özsel bir çekirdekten çok, sa-

dece bir "aile benzerliği"ni paylaşan bir siyahlıklar çoğulluğunun bulunduğunu gösterirler. Bu ögelerin özselliğinin bu zayıflatılmasıyla, her toplumsal hareketin tüm amacı tartışma konusu yapılır. Örneğin, lezbiyen ve gay aktivistler, lezbiyen ve gayların nüfusun yüzde 10'unu kapsayan sabit bir özne oluşturduğu mitini zaman zaman stratejik olarak anımsatırlar; ve içlerinden bazıları da bu mite (az çok) inanır. Aynı zamanda, lezbiyen ve gaylar, hiç kimsenin kendi cinselliğini doğal olarak önceden belirlenmiş gibi görmemesi gerektiğini, herkesin kendi cinselliğini anlamlı bir şekilde seçme özgürlüğünün olması gerektiğini ve cinselliklerin yeniden inşa edilip geliştirilebildiğini ileri sürerler. Benzer şekilde, çeşitli feminist söylemler doğal "kadın" kavrayışını ve kadın cinselliğinin bu öz tarafından belirlendiğini ileri süren teorileri sorgulamıştır.

Bu karmaşıklıklar veriliyken, toplumsal hareketlerin söylemlerindeki bu çelişkili anların yanyanalığı nasıl çözümlenebilir? Burada, felsefe ve yapı-bozumdaki benzer bir sorunsala gönderme yapmak yararlı olabilir. "Özcülük"ün, ya da Derridacı terimle "var olma metafiziği"nin "anti-özcülük"le ya da yapı-bozumla karmaşık bir ilişkisi vardır. Yapı-bozum, var olmanın karşısında dışsal bir kendilik ya da bir karşıt olarak değil, bir tamamlayan[4] olarak konumlanır. Yapı-bozum, sadece var olmadan sonra gelir gibi görünür, sadece yazarın kaprisine bağlı olarak dışardan metne dayatılır gibi görünür. Yapı-bozum, bir şeyin bulunduğu her yerde fiilen "gerçekleşir."[5] Var olma eleştirisinin hiçbir öz-bilinçli yazarı yoktur; bir anlamda, insan kendisini zaten o konuma atılmış, yapı-bozuma zaten bulaşmış bulur.

O halde, var olma metafiziğinden kaçan, "arı" bir yapı-bozumcu pratik asla olamaz; insan, kendisini kaçınılmaz olarak bir şey yapar durumda bulur, ve bir ölçüde kendi söylemsel karşıtını yapar—tamı tamına aynı zamanda—durumda bulur.[6] Yapı-bozum biçiminde tamamlama, sadece yapı-bozum bizzat metninin orjinal temellerinde her zaman zaten etkili olduğu için olanaklıdır. Yapı-bozum olasılığı olmasaydı, metin de olmazdı. Ya da biraz farklı belirtirsek, yapı-bozumcu "hareket" –görünüşte niyetli bir girişim– hem köklü bir kahramanca kesintiye uğratmadır hem de, her zaman zaten yapıldığı için yazarsız, mekansız ve zamansız bir harekettir. Özlerin yapı-bozumu her zaman vardır ve yoktur, başlangıçta

her zaman zaten vardır ve sonuçta asla tam değildir. Tersinden bir diyalektikle, *farklılığın* hareketi eşzamanlı olarak hem tam da sonsuz bir şekilde örüldüğü özselliğin başarısızlığını gösterir hem de onu olanaklı yapar.

Yapı-bozum, arı ve tam özlerin olanaksızlığını gösterir, fakat özlerin yerini asla almaz; özler olarak işlev görür gibi görünen şeylerin, zorunluluk alanından çok fiilen olumsallık alanına konumlandıklarını gösterir. Bitimsiz bir ötekilik saldırısı/korumasında yapı-bozum ile var olma metafiziği, eş zamanlı olarak hem her biri diğerinin olanaksızlık koşullarını hem de olabilirlik koşullarını gerektirir şekilde konumlanırlar. Toplumsal hareketlerin söylemlerindeki özcü ile anti-özcü örneğinde, bu iki an, ayrı evreler, "doğru/yanlış" seçenekler olarak değil, var olma metafiziği ile yapı-bozum arasındaki ilişkiye benzer tarzda tamamlayıcılar olarak görülmelidir.

Bu kimlik oyunlarını betimlemenin bir yolu, öz-iddiaları gereğince konuşmaktır. Bir öz-iddiasında bulunulduğu başlangıç anından itibaren, öz-iddiası zaten çözülüyordur; arı bir "siyahlık", "kadınlık" vb. hiçbir zaman yoktu/hiçbir zaman olmayacak. Yine de, bu stratejik özleri sahiplenmelerin, antagonizmlerin haritalandırılmasında kendini-adlandırma ile ötekini-adlandırmaya olanak veren önemli siyasal sonuçları vardır. Öz sahiplenmelerini, soyut olarak değerlendirmek yerine, egemenliğe karşı mücadeleler gibi tikel stratejilerin tikel bağlamları gereğince yerlerine oturtulmak gerekir. Bir direniş stratejisinin parçası olarak kullanılan bir öz-iddiasının sonuçları, peşinen öngörülemez. Egemenliğin yıkılması açısından bir olabilirlik koşulu olarak, ya da kendi tikel bağlamına bağlı olarak bir sınırlama olarak işlev görebilir.

'Öz' ve Özcülük

Toplumsal hareketlere bu yaklaşımın imalarını göstermek için, egemenliğe karşı özcü bir direniş stratejisi olarak etkili bir siyah direniş söylemini —Rastafari— incelemeyi öneriyorum. Ne var ki, "özcülük" ve "öz" terimleri birçok farklı biçimde kullanıldığı için, önce, kısmen felsefi kökenlerine, yani Aristo'nun *Metaphysics*'ine geri dönerek bazı işe yarar tanımlamalar vermeye çalışacağım. Aristo'ya göre, ancak evrensel bir

şeyi, tekil ve sürekli özdeş bir niteliği barındırdıkları ölçüde şeylerin bilgisini ediniriz.[8] Bu evrensel nitelik, *eidos* ya da biçim, o şeyin "neden"idir de; yani, şeydeki en temel, içkin ve bölünmez niteliktir de. *Eidos* ya da biçim, tek başına, şeye Varlık, kesinlik, somutluk ve sınır verendir.[9] Bu Varlık kavrayışıyla Aristo, biçim ile madde, öz ile rastlantılar arasında karşıtlık inşa eder.

Aristo, erkek vatandaş Sokrates'in bir çözümlemesini sunar: Onun insan-lık'ı, rasyonel bir hayvan olma niteliği, onun özüdür. Diğer terimler —yani rastlantılar— bu kişiye yüklenirler; fakat bu yüklemlerde hiçbir zorunluluk yoktur. Örneğin, onun insan-lık'ının, onun görünüş özellikleri ve bu özelliklerin arı dışsal ögeleri tarafından hiç etkilenmediği söylenir; dolayısıyla bu ögelerin hiçbir özsel anlamı yoktur. Zorunluktan yoksun olduğu için, rastlantısalın bilimsel bilgisi olamaz; gerçekten Aristo'daki rastlantısal, var olmayana çok yakındır.[10] Bu öznenin cinsi, ırkı ve sosyo-politik statüsü, şaşırtıcı değil, "zorunlu"dur (dolayısıyla rastlantısal değil). Gerçekten Aristo, kentin (polis) kadınlarına ve kölelerine karşıt olarak sadece erkek vatandaşların tam rosyonallikle donandıklarını savunur; Socrates'in insan özünü rasyonel bir kapasite olarak tanımlamak, bu nedenle, onu özgür bir erkek olarak tanımlamak ve kesin konuşmak gerekirse, kadınları ve köleleri insanlıktan dışlamaktır.[11]

O halde Aristocu bakış açısından duyulur bir şey, onun Varlığına ve bilinebilirliğine neden olan şey, yani biçimi ile şeyde bilenemeyen ve kendi başına varlığı olmayan şeyden, yani maddesinden ibaret bir bileşik olarak doğru anlaşılır.[12] Biçim, rastlantısal fiziksel değişim boyunca aynı, özdeş kalandır. Madde, biçime ikincildir; sadece biçime bir aracı olarak işe yarar. Somut şey için vazgeçilmez olmasına karşın, kendi gerçekliği yoktur. Kısaca, biçim şeye özseldir, madde ise rastlantısal; biçim ile madde analitik olarak bölünebilir. Gerçekten, şeyin biçimini maddeden ayrı kavrama olanağı olmasaydı, şeyin özünü bilmek olanaklı olmazdı; şey, bilinemez ve Varlıksız kalırdı.[13] Biçim ebedi fiililiktir; oysa madde, zorunlu olmayan Olma olanağıyla sadece potansiyel olarak mevcuttur.[14]

Metaphysics'te Aristo, yalnızca biçim-madde bileşiklerini ele almaz; bir ilk hareket ettiricinin —sadece arı fiililik, arı bir Varlık, bütün şeylerin yeterli ve son nedeni olarak bütün öteki biçimlere öncel bir biçim,

maddeyle birleşmemiş bir biçim, raslantılarla süslenmemiş öz— var olduğunu da ileri sürer. İlk hareket ettirici her devinime neden olur; fakat hareket ettirdiğinden ayrıdır ve kendisi hareket etmeyendir.[15] O halde, bir şey, rastlantılarından çok özü "kavrandığı" ölçüde bilinir. Bir şey, maddeden çok biçim olması ölçüsünde görünür anlamından çok hakiki anlamındadır. Aristo'ya göre, ayrı ve değişmez bir ögenin yokluğunda Varlık ve bilinebilirlik akıntıya düşeceği için, rastlantısal salt dışsal ve öze ikincil olmalıdır. O halde arı *eidos,* tamı tamına en bilinebilendir, böyle bir bilgi pratikte en zor elde edilen olsa bile.[16]

Son derece kendi kendine yeterli ilk hareket ettirici arı Varlık olduğu için, Aristo "insan"ın yapabilir olduğu en yüksek işin kendi amacı için kendisine sahip olan iş olduğunu; dolayısıyla "insan"ın en iyi parçasının işinin, asil ve ilahinin tefekküründeki, arı biçimler ve ilk hareket ettiricinin dünyasındaki akıl olduğunu ileri sürer. Bu en erdemli pratik, görüntüler dünyasından uzaklaşıp maddi ve bedensel olanın sahte mallarının ve zevklerinin ayartmalarına karşı duran hakiki olana, arı bilgeliğin geliştirilmesine dönmektir. Sadece çok az kişiye yüksek doğalar bahşedildiğinden dolayı tefekkür yaşamı çok kişi için olmamasına karşın, bu faaliyet aracılığıyla "insan" ölümlü bir varlık için olası en yüksek kusursuzluk düzeyine ulaşabilir.[17]

Şimdi, bu felsefi yörüngeden "öz" kategorisini ödünç almak, özellikle söylem analizi bakımından, çok farklı olanaklara kapı açar. Aristocu biçim ile maddeyi ayırt etme çabasına benzer temalar etrafında örülme eğiliminde olan söylemler, "özcülük" adı altında gruplandırılabilir. Bu söylemler içindeki toplumsal pratikler ortak bir toplumsal kimlik kavrayışı tarafından şekillenme eğilimindedirler ve bu kimlik de, sabit, eşsiz, bölünmez ve tarih dışı olarak ele alınma eğilimindedir. Bu kimlik, çok katlılıklar yüzeyinin "altında yatan" şey olarak kavranma eğilimindedir de; kimlik hakikat olarak kabul edilme, diğeri salt görüntü olarak görülme eğilimindedir. Kimlikle ilgili "özcü" savlar, bir kimliğin "öz"ünün ya da hakiki karakterinin bu "öz"e dışsal olan güçlerin, yani baskı ve egemenlik güçlerinin çabası sonucu gizlendiğini ileri sürme eğilimindedirler. Yüzeylerden ve görüntülerden uzaklaşıp altta yatan "öz"e bir dönüş, sadece bir olasılık olarak değil, yaşamsal önemde bir strateji olarak görülme eğilimindedir. Hakiki bir kimliğin hem bireysel hem kolektif olarak böyle bir "kurtuluşu" olası en büyük başarı olur. Öz olarak olanla olmayan arasında doğrudan bir uygunluk olması gerektiği var-

sayımıyla, karar-oluşturma giderek daha fazla bu yapının içine sokulur. Kuşkusuz, bu durum, hakim değer sistemlerinin bütünlüklü bir eleştirisini ve söz konusu tikel kimliğe özgü alternatif bir değer sisteminin inşasını gerektirir. Hakiki bir kimliğe bu "dönüş", ancak değerlerin ve pratiklerin topyekün bir eleştirisiyle tamamlanır —görüntüler dünyasından hakikat, iyilik ve mutluluk dünyasına temel bir geçiş.

Rastafari'nin Özcülüğü

Bu açıdan ele alındığında Rastafari söylem, "özcü" olarak betimlenebilir. Rastafari değerlere resmiyet dışı dönüş süreci —"Jah'a yolculuk"— beyaz Batılı etkilerden, Hıristiyanlıktan, rekabetçi bireycilikten bir uzaklaşmadır, ve İngiltere örneğinde, geleneksel İngiliz değerlerinin ve ırkçı siyahlık kavrayışlarının bir reddidir. Bu süreç, "Ben ile Ben"le —hakiki kendi— bir özdeşleşmeyi gerektirir. Hakiki ben'e bu dönüş, tinsel sorunlar üzerine "muhakeme yapma", tartışma ve derin düşünmeyle kolektif olarak başarılır. "Ben ile Ben"de, orjinal ve doğal kolektifi birliğin bireyleşmeyle bölünmesinin ve ilahi ile ben arasındaki bölünmenin üstesinden gelinir. "Ben ile Ben", Afrika Tanrısı'nın Kendi'deki varlığını ve bireysel farklılıkların altında bireyleri birbirine bağlayan temel süreklilikleri ifade eder. Öz olarak birleşmiş tinsel bir kardeşliği gösterir. Rastafari söylemde, "Ben ile Ben" özdeşliği, bir gemeinschaft cemaat duygusu yaratır; bu cemaatin tinsel bağları, tarihsel dönemleri, ulusal sınırları ve bireyci eğilimleri, bu eğilimleri, sınırları ve dönemleri baskıcı ve sahte bölünme örnekleri gibi yansıtarak birbirine bağlar.

Ne var ki, öze bu dönüş, direniş stratejileri bağlamına yerleştirilmelidir. Rastafari inançlar, bütün baskı deneyimlerini anlama ve onlara direnme bakımından her şeyi kucaklayan bir çerçeve sağlar. Bu çeşitli karşıt ögeleri Babil simgesine sıkıştıran Rastafari, beyaz ırkçı sistem ile acı çeken siyah halk arasına bir tek sınır çizer. Günlük deneyimin anlamı bu tek sınıra gönderme yapılarak inşa edilir. Yine de, "Babil komplosu" son derece esnek bir alet gibi çalışır: Her tikel deneyime ve yeniliğe anında uyum gösterir. Rastafari'ye göre, kendi halkının tarihi ve beyaz zalimlerin açık zaferi, öz olarak sürekli bir geleneği oluşturur. Ezilme deneyimleri, kardeşlik kimliğini moral nitelikleriyle zalimlerden

üstün olan seçkinler olarak onaylar. Bu şekilde örülen heterojen ezilme deneyimleri, tekil bir görüngü, paradoksal olarak daha yüksek bir statüyü gösteren bir görüngü olarak stratejik bir şekilde yeniden yorumlanır.

Ne var ki, siyahlığın acı çekmeyle bu eklemlenmesi, hakiki siyahlığa dışsal olarak ırkçı baskı sonuçlarının temsiliyle birleştirilir. Babil sistemi, siyahlığa nüfuz edip onu bozmanın nihai başarısızlığı olarak temsil edilir; dolayısıyla, "Jah'a yolculuk", olası bir strateji olarak her zaman açık kalır. Bu dönüşün üstün değeri, bütün muhalif unsurların yerinden edilip Babil'e toplanmasıyla beyaz toplumdan dışlanmanın değişik deneyimleriyle ilgili Rastafari yorumunda açıklık kazanır.

Siyah Direnişin Jamaika Geleneği

Siyah direnişinin Rastafari biçimi, beyaz Batı dünyasından topyekün uzaklaşıp daha yüksek bir tinsel dünyaya dönüş, Jamaika tarihindeki benzer bir direniş geleneği içine konumlandırılır ve bu gelenekle olanaklı kılınır. Bu gelenekte, "ötede"ki bir tinsele dönüş stratejisi, kuşaklar boyu kullanılagelmiştir. Bu strateji, neredeyse yok edici egemenlik karşısında direnişi düşünülebilir kılar. 17. yüzyıl köle isyanları sırasında Jamaika'daki Afrikalı halklar, dağlık bölgelerdeki mağaralara çekilerek beyazlardan kaçtılar.[18] Direnişin tinsel inançlarla, zalimlerin şeytanla, kurtuluşun beyaz toplumun toptan reddi ve kökten farklı bir dünyanın kurulmasıyla, özgürlüğün öbür-dünyalık selametle eşitlenmesi, sonraki birçok direniş söyleminde korundu: Jamaika'nın ilk Millenarian hareketi, 1840'lardaki Mial halkının ayaklanması ve siyah Babtitst lider Alexander Bedward hareketi.[19]

Garveycilik de, özellikle Zenci/Afrika halkının kimliğiyle ilgili radikal yeniden yorumları bakımından Rastafari'nin önemli bir habercisidir. Evrensel Zenci İlerleme Birliği'yle (Universal Improvement of the Negro Association) Garvey, Afro-Amerikalıları ve Afro-Karayiplileri birlik ve öz-güvenle özgürlüklerini kazanmak ve Afrika "ulus"unu güçlendirmek için her şeyden önce kendi ırksal kimlikleri açısından örgütlemeye teşvik etti: Fiili sömürgeleri kurtarmak ve bütün dünyadaki Afrikalılar'ı birleştirmek için. Garveyci öz-güven ilkesi ve doğal bir kategori olarak ırk tanımlaması, bu söylemi Zenci Halkın İlerlemesi İçin Ulusal Birlik (National Association for the Advancement of Coloured Pe-

ople) gibi diğer çağdaş örgütlerden ayırır. Garvey, çoğulculuk ve bütünleşmeciliği Afrika halkının özünün bir olumsuzlanması ve/veya silinmesi olarak görüyordu.

Rastafari açısından Garveyciliğin diğer önemli bir yanı da, onun pan-Afrikacılığı ve bu ulusun mitsel kökeni olarak Etyopya temsilini öne çıkarmasıdır. Bu mit aracılığıyla farklı halklar, Afrika'ya tinsel dönüş kolektif düşünü paylaşan tek bir halk olarak birleşmiş olur.[20] Garveycilik, kendi öncellerinin tek sınır yapısını ve tinselcilik üzerine vurgusunu aldı, geleneğe Pan-Afrikacılığı ve Etyopya mitini ekledi. Rastafari "Jah'a yolculuk"ta, köle ayaklanmalarından Garveyciliğe kadar bu direnişlerin ilkeleri alınır ve Jamaika'da daha ileri bir direniş stratejisinde yeniden kullanılır.

1960'ların sonunda ve 1970'lerde birçok genç siyah İngiliz, Jamaika'ya ait bu tinsel inanç sistemini neden bir direniş söylemi olarak yeniden eklemledi? Olasıdır ki, bu söylemin alternatif siyah müziğe, yani reggaeye eklemlenmesi olmasaydı, Rastafari söylem göreli olarak bulanık, kır-ve Jamaika-yönelimli olarak kalabilirdi ve genç siyah İngilizler tarafından benimsenmezdi. Raggae, köken olarak, Afrika, geleneksel Jamaika ve Amerikan ritm-ve-blues müzik geleneklerinin bir kaynaşmasıydı. 1960'ların başında, elektrikli disc-jokey ses sistemi akustik icraya son verdi, fakat geleneksel Jamaika müziğini de İngiliz ve Amerikan kentlerindeki siyah gençlerin beğendiği müziğe yaklaştırdı. "Ter döken" DJ'ler, çağdaş getto deneyimi üzerine yorumları müziğe katarak kayıtlara kendi Afrika-esinli dizelerini karıştırdılar. Müziklerinde, hem liriklerinde hem seslerinde çağdaş Jamaika'nın krizlerini —yüksek işsizlik oranı, enflasyon, gıda kıtlığı, yaygın yoksulluk, siyasal yozlaşma, grevler, çatışmalar, vurulmalar ve polisle çatışmalar— yansıtan "sürekli Rock" ve raggae grupları hemen ardından geldi. Baskı altındaki kırsal alanlardan kent alanlarına kitlesel göçte, göçmen nüfusun çoğunluğunu delikanlılar oluşturuyordu. Bu siyah gençlerin büyük çoğunluğu geçici barakalarda yaşıyor ve iş bulamıyorlardı. Reggae müziği, kaynağı köle ayaklanmalarına kadar geri giden Jamaika geleneği içindeki diğer müzik biçimleri gibi, onların deneyimini betimliyor, onların direnişini ifade ediyordu.[21] Linton Kwesi Johnson şu yorumu yapar:

[Reggae'nin sesleri] tekerlek gıcırtılarının, kırılan şişelerin, inleyen si-

renlerin, patlayan silahların, feryat edip bağıran insanın, ağlayan çocukların sesleridir. Kıyamet gürültüsünün ve depremin, kaos ve sokağa çıkma yasağının sesleridir. Reggae'nin sesleri dönüşüm sürecindeki bir toplumun, köklü siyasal ve tarihsel değişime uğrayan bir toplumun sesleridir.[22]

Reggae sanatçıları, inanç sistemine çağdaş bir ifade biçimi vererek ve böylece Bob Marley, Peter Tosh, Burning Spear, Junior Murvn, Leroy Sibbles ve diğerlerinin müziğinde Rastafari'ye uluslararası bir izleyici kazandırarak, en göze çarpar Rastafari oldular.[23]

Sonra, alternatif siyah müzik, Rastafari söylemin temel aktarılma biçimi oldu. İngiltere'de reggae'nin ortaya çıkışı, 1950'lerde ayrı bir siyah eğlence geleneğinin kurulmasını izledi. Siyah dans salonları, Jamaikalı benzerlerine göre modellenen ses sistemlerine yol verdi. 1960'larda kitlesel bir (beyaz) gençlik eğlence endüstrisi genişlemeye başlayınca, "alternatif" (siyah) müziğin değeri de arttı. Ses sistemleri ve blues partilerinin DJ'leri bağımsızca çalıp söylemekle övünüyorlardı ve Jamaika'dan plak mağazalarında özel olarak stok edilen plaklar getirttiler. Birçok siyah İngiliz, Bob Marley ve Wailers 1970'lerin ortasında İngiltere'de turneye çıkmadan epey önce, bu girişimcilerin faaliyetleri sonucu tanıştı.[24] Marley, daha sonra, geniş bir beyaz ve siyah izleyiciye biraz daha az "korkunç" mesaj veren başarılı bir plak "star"ı oldu.

Rastafari 'Topyekün Deneyimi'

Bu tarz aktarmayla Rastafari siyah İngiliz gençliği tarafından oldukça resmiyet dışı, lidersiz ve esnek bir inanç sistemi biçiminde alındı. İngiliz Rastafari pratiklerine kısa bir göz atılırsa, bu söylemin, fiilen bütün inananların toplumsal pratiklerinin "Ben ile Ben" özdeşliği bakımından örülme eğilimi gösterdiği özcü bir "topyekün deneyim" oluşturduğu görülebilir.[25] Rastafari, müziksel ve sözel söylemler bakımından özel ifade biçimleri geliştirdi. Reggae müziği, Karayipler'de, Avrupa'da, Kuzey Amerika'da ve Afrika'da Rastafari inançları öne çıkarmanın önemli bir biçimi olarak kaldı. Siyah müzik dükkanları, siyah cemaat merkezleri, reggae kulüpleri, festivaller ve daha sonra "korsan" radyo istasyonları, Rastafari'yi sürekli inşa etmenin ve öne çıkarmanın önemli merkezleri oldular. Rastafari, günlük, "üretken olmayan" bir pratiği —müzik din-

leme— özellikle kendine has, (beyaz) ana akıma alternatif içeriğiyle önemli bir iletişim biçimi olarak yeniden anlamlandırdı.

Rastafari söylemdeki sözel geleneğe vurgunun da, dil bakımından etkileri oldu. Daha önce değersizleşmiş bir Afro-Karayip dil sistemini alan İngiliz Rastafari, çeşitli Afro-Karayip dilbilimsel ögelerinin Cockney* ögeleriyle bir karışımından benzersiz bir dil yarattı. Bu benzersiz dil sisteminin hem Rastafariler hem diğer siyahlar hem de bazı beyazlar tarafından resmiyet dışı kullanılması, keskin bir "mensup olanlar" ile "mensup olmayanlar" ayrımının gelişmesini önledi.

Rastafari söylemi, siyah kadın ile siyah erkeğin bedenini de popüler İngiliz söylemlerinden farklı bir tarzda temsil eder. Bu temsil, özellikle ırkçı söylemlerdeki siyah beden temsillerine karşıttır. Siyah kadın ve siyah erkeklerin tutam tutam uzun kangallar şeklindeki saç modelleriyle ilgili Rastafari pratiği, bu bakımdan bir örnektir. Bu pratik, Etyopyalı savaşçıları taklit etmeye ve Tevrat'ın kutsal öğretilerini izlemeye çalışan eski Jamaikalı mutekitlerden alındı. Sadece Zenci saçı, kıvrılırsa, sahici tutam tutam uzun kangallar şeklinde uzar; Rastafari, bu sıradan biyolojik olguyu siyahlığın ayrıcalıklı statüsünü çağrıştıran bir anlamla bütünler. Siyah beden, farklılığın disipline sokulup nötralize edildiği alan olmuştu, şimdi siyah onurunun çok belirgin bir göstereni olarak yeniden tanımlanıyordu.

Siyah bedenin güzellik olarak yeniden değerlendirilmesi, duyusal zevklerin yeniden değerlendirilmesiyle tamamlandı. Bazı İngiliz Rastafari'leri, bedeni güçlendirmek ve kötülüklerden korumak için özel bir diyet benimsediler. Siyah tinin Babil sisteminin yıkıcı etkilerinden temizlenmesi gerektiği gibi, siyah beden de Babil'in kirlerinden temizlenmeliydi. Fiilen bütün inanlar için "ganja" içmek tinsel ve kolektif bir ayin gibi görülüyordu. O dönemde İngiliz gençliği arasında yasadışı uyuşturucu kullanımı oldukça yaygındı ve sadece Rastafari'ler Jamaika marihuanası tüketmiyordu. Ganja içmek, diğer herhangi bir yasadışı uyuşturucu gibi, sapkınlığın, suçun ve aykırılığın göstergesiydi.[27] Ne var ki, Rastafari için bu ayin "Jah'a yolculuk"ta bir öge, Babil sisteminin "Ben ile Ben" üzerindeki sinsi tahakkümünü gevşetme olarak da al-

---

* İngilizce'nin Londra şivesine verilen ad —ç.n.

gılanıyordu. Rastafari söylemdeki uyuşturucu kullanımı ayrıcalığı, hem dini hem siyasal benzer direniş söylemlerinde çoğunlukla rastlanan bedenseli tinsele bağımlı kılma geleneğinin bir reddini oluşturur.[28]

Siyah bedenin bu yeniden değerlendirilmesinin başka bir örneği, Rastafari cinsellik temsillerinde bulunabilir. Rastafari'lerin heteroseksüel pratikleri oldukça ayrıcalıklıdır; siyahlığın güzelliği iddiası siyah erkeğin erkeklik gücüne ve siyah kadının temel rolünün çocuk doğurma olarak temsiline eklemlenir. Bu ilkelerle çelişmedikleri sürece cinsel pratikler, kendi başlarına iyi olarak değerlendirilir. Bununla birlikte, homoseksüellik, doğum kontrolü ve kürtaj çoğunlukla tabu olarak temsil edilir.

O halde, Rastafari'ler fiilen bütün deneyimlerini kendi tikel siyahlık anlayışlarını güçlendirme bakımından kavrama eğilimindeydiler. Rastafari siyah-lıklarını birçok siyahlıktan biri olarak değil, tek hakiki siyahlık olarak yaşama eğilimindeydiler. Siyah bir kişi Rastafari karşıtı beyanda bulunsa, Babil'in etkisi altında konuştuğu ve kendi hakiki kimliği konusunda geçici olarak kandırıldığı düşünülürdü. Bu bağlamda siyahlık, bir heterojen konumlar ve söylemler çok katlılığına göndermeyle değil, Rastafari'nin her şeyi kucaklayan tek sınır yapısı aracılığıyla bir anlam ifade eder duruma geldi. Bu tekil Rastafari siyahlığı güzelliğe, ve fiilen bütün güzelliklere eklemlendi. Bir sınırsız boyutlar eşdeğerliliği zinciri kuruldu: Rastafari-siyahlık = özsel siyahlık = iyilik = ezilen halk = acı çeken asil = tinsel kökene dönüş = Etyopya = Haile Selassie "Ben"inin ilahiliği = bireyciliğin üstünde kolektif bir kimlik = siyah müzikal ve sözel ifade = temizlenmiş ve güçlendirilmiş bedenler = doğayla uyum = duyarlılık = erkeklik = doğurganlık = ilahi bir öbür dünya = polise, beyaz eğitim sistemine, devlet kurumlarına vb. karşı günlük direnişler.

Tekil sınır bakımından karşıt kampın, Babil komplosunun boyutları da sınırsızdı; öyle ki, fiilen baskının bütün görüntülerini kapsıyordu. Rastafari'ye göre kimlik oluşumu, Rastafari-siyahlığın da aralarında bulunduğu heterojen özne konumlarının karmaşık bir oyunu meselesi değil, çelişkili kimlikleri (homoseksüel siyahlık, ya da anti-Rastafari siyahlık gibi) kabul etmeyen giderek daha fazla tümleştirici bir kimlik meselesiydi. Öze dönüş, deneyim ve kimliklerdeki çok katlılığı ve çelişkiyi

topyekün temizlemeyi gerektirdi; öyle ki, toplumsal basit bir iki kamp sistemi olarak temsil edildi.

Bununla birlikte, Rastafari söylemin resmiyet dışılığı, bir anlamda, bu tümleştirici ve özcü anlarla çatışan bir mantık da oluşturur. Bir Rastafari*an* üye kavrayışı ve gerçekte bizzat Rastafarian*cılık* terimi, belki de akademik olmayan kültürel pratiklerden daha fazla akademik gözlemler açısından merkezi olan temsillerdir. Rastafari'nin söylemsel sonuçları, açıklıkla tanımlanmış ampirik bir insan grubuyla sınırlandırılamaz. Hobdige, (beyaz) ana akım-a- (beyaz) alternatif müzik ile Rastafari-etkili reggae arasındaki üstgeçitin önemini belirtir. Reggae'nin "suçlu bulma [ve] siyasal hırçınlık"ı, Beyaz İngiliz punklara, beyaz rock sahnesinin aptal doğasını eleştirmeleri için etkili ve güvenilir bir biçim sundu.[29]

Gilroy, Cashmore[30] gibi yazarların katı bir çekirdek inançlar tanımlamasına göre sahte ve hakiki üyeler bakımından Rastafari'leri tanımlama sosyolojik girişimlerini açıkça eleştirir. Bunun yerine, "farklı bağlılık düzeylerini bölen çizgiler"e ve "Rastafari dil ve simgelerinin geniş ve değişik kullanımları"na dikkat çeker.[31] Rastafari söylemle inşa edilen "yorumlayıcı cemaat", "esrar içen Afro-Karayipliler'in ötesinde, eski halka, bazıları beyaz ve Asyalı soul* oğlanlara ve kızlara uzanır."[32] Gilroy, farklı tipte reggae'ler arasındaki ve Rastafari reggae ile soul müzik arasındaki gerilimlerin ve üstgeçitlerin karmaşıklığını da betimler.[33] 1980'lerin sonu, reggae, soul ve dans müzik geleneklerinin en başarılı buluşmasını üreten Soul II Soul ve Jazz B gibi hoş dehşetlerin ortaya çıkışını gördü. Diğer üstgeçitler, daha az popülerdir.

Rastafari Siyasetini Değerlendirme Siyaseti

Birçok yazar Rastafari söylemle ilgili değerlendirmeler sunmuştur; en yaygın değerlendirme, onun "kaçışçı" (escapist) olduğuna dairdir. Ne var ki, bu söylem, sadece tinselliği bir direniş stratejisi olarak temsil edemeyen bir Batı rasyonalitesi açısından kaçışçı görünebilir. Genelde sempatik olan incelemesinde Cashmore, Rastafari'nin çağdaş İngiltere'deki

---

* genellikle Zenciler tarafından söylenen ve doyguları doğrudan doğruya ve güçlü bir biçimde yansıtan müzik —ç.n.

siyah direnişinin en önemli biçimlerinden biri olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, ilk kuşak siyah göçmenleri apolitik ve hareketsiz diye kategorileştirir; öyle ki, onların boyun eğmişliğine karşıtlık içinde Rastafari radikal görünür. Bu tip çözümlemenin maksadı aşan sonuçları sorun olabilir. Gloria Yamato'nun belirttiği gibi,

> Şimdilerde canımı sıkan en yeni ırkçılık biçimi, dünyadan habersiz/haklılığı kendinden menkul ırkçılıktır. "İyi beyaz" ırkçı, Siyahlar'ı daha siyah olmakla ayıplamaya çalışır, Japonca konuşmayan Japon-Amerikalılar'a homurdanır ve Chicano cemaatini, cemaati meydana getiren insanlardan daha fazla tanır. "Kötü beyazlar" karşısında kendilerine "iyi beyazlar"ı layık görürler ve Siyahlar'ın, Asyalılar'ın, Kızılderililer'in, Latinler'in sorunlarını insanlara anlatmakla o kadar meşguldürler ki, beyaz cemaat içindeki yoldan sapmış bacıları ve kardeşleriyle uğraşmaya vakit bulamazlar...[34]

Benzer bir yorumunda Ezekiel Mzika da şunları yazar:

> Beyaz insanlardan bir siyah olarak sorumluluklarımın ne olduğunu, siyah olduğum için her zaman ve sadece siyahlığı konuşmam, yazmam ve düşünmem gerektiğini duymaktan bıktım usandım. Beyaz insan dünyaya sahiptir, ben ise siyah olmakla sınırlıyım.[35]

Bu, beyaz yazarların siyah kültür hakkında söyleyecekleri bir şeyleri olmadığını söylemek değil, kültürel pratiklerle ilgili her değerlendirmenin erk ve direniş ayrılmazlığını verili alan bir kavrayışla verilmesi gerektiğini söylemektir. Başka bir ifadeyle —ve Foucaultcu erk nosyonunun en önemli olduğu yer burasıdır— Cashmore, "ilk kuşak" siyah göçmenlerin pratiklerini baskıcı kültürlere teslimiyet olarak bir tarafa bırakmak yerine, bu pratiklerin yüzeyi altındaki direnişlerin işleyişini göstermiş ve bunların ortak anlamlı yanlarını belirtmiş olmalıydı.

Hebdige, İngiliz gençliğinin alt-kültürlerini incelemesinde Rastafari'yi tartışır[36] Diğer alt-kültürlerin yanı sıra Rastafari'nin de "toplumsal dü-

zenin simgesel bir ihlali"ni oluşturduğunu ileri sürer.[37] Alt-kültürler, dünyevi nesneleri "farklılığın gösterenleri" olarak yeniden değerlendirmekle toplumsal düzenin bir "reddini" ifade ederler.[38] Ne var ki, Hebdige'ın görüş alanı temel/üstyapı siyaset tarzıyla sınırlanır. "Alt-kültür teori" çerçevesiyle[39] çalışan Hebdige, alt-kültürlere bir gölge-olay statüsü verir. Sadece sınıf mücadelesi "gerçek" bir siyaset alanı olarak düşünülür. Alt-kültürler, sınıf mücadelesi gereğince tanımlanır ve "somut" düzlemin dışına konumlanmalarından ötürü, hakiki direnişler oluşturamazlar. Alt-kültürlerin çözümleri, ancak "büyülü" olabilir; çünkü "son derece yüzeysel görüntüler düzlemde, yani göstergeler düzleminde" konumlanırlar.[40]

Yine de, Rastafari söylemi, bu sorunlu yaklaşımları kullanmadan, yani bağlamlaştırmayla bir direniş stratejisi olarak çözümlemek olanaklıdır. Rastafari'nin bir yanıt olarak içinden çıktığı egemenlik kalıpları nelerdi? İngiliz Rastafari'nin anlamlılığını ana hatlarını çizmek için, hem sömürge Karayipler'de hem savaş-sonrası İngiltere'deki çeşitli siyahlık oluşumlarına kısaca değineceğim.

Siyahlığı Disipline Sokma: Beyaz Olmayanlar, Göçmenler, Suçlular ve 'İyi Siyahlar'

Şimdilerde "siyah" teriminin anlamını çoğunlukla verili kabul etmemize karşın, bu terimin, ancak yaygın söylemsel müdahalelerle "genel bir anlam"a ulaşan göreli olarak yakın zamana ait bir inşa olduğu vurgulanmalıdır. Sömürgeleştirme söyleminin temel stratejilerinden biri, siyahlığın varlığını olumsuzlamaydı. Bu olumsuzluma, tehlikeli "yerli"yi zora dayanmayan zaptetme stratejilerden biriydi. Bir yanda, sömürgeci, "yerli"-liği mekansız düzeyine indirme çabasıyla, sömürgeliliği Afrikalı geçmişlerine bağlayan her türlü ayin ve pratiği bastırmaya çalıştı. Sömürgeleştirme söyleminde kendi başına "yerli"-lik bir hiçbir şey olarak görünür; sadece sömürgeciye göndermeyle anlam kazanır. "Yerli"-lik sadece beyaz-olmayanı, Batılı-olmayanı, uygar-olmayanı, Hıristiyan-olmayanı vb. gösterir. Diğer yanda, sömürgeleştirme söylemi, kendi söylemsel mekanını tek olası mekan olarak sunmaya çalıştı. Bu bakımdan, sömürgeleştirilen mekanın global ve her şeyi kucaklar görünmesi için "yerli"-liğin bazı versiyonları kapsanmalıydı. Evrensel olma iddiasında

olan bir söylem olarak fiilen her şeyin nedenini açıklar görünmek zorundaydı; bütün toplumsal ögelere, sömürgeleştirme söylemi içinde şu ya da bu biçimde bir yer verilmeliydi. Sömürgeleştirme söyleminin temsil edemediği şeyler, yani sömürgeleştirmeyi yıkmakla tehdit eden siyahlık biçimleri, gizlenmeliydi ve bu gizleme, tamı tamına içeri alınıp disipline edilen bir siyahlığın temsiliyle inşa edildi. Bu nedenle, sömürgeleştirme "aydınlanma" stratejilerini, "yerlilerin" farklı tabakalarını Batılılaştırmayı (plantasyon kölelerine karşıt olarak ev hizmetçileri gibi) ve Avrupaileşmiş entelektüel eliti gerektirdi. Bu stratejilerin sonucu, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki derin toplumsal bölünmeyi maskelemek oldu. Sömürgeleştirme, sadece iki örgütlü kamp arasında vahşi bir savaş olarak görünmedi, sömürgeleştirilenin kendi hakiki çıkarları açısından doğal ve insanı yetişmesi olarak da göründü: Tarihten, kültürden, dinden vb. yoksun bir halkın dönüştürülmesi. Yıkıcı tehlikenin bu gizlenmesiyle sömürgeleştirme, yaşayabilir bir proje olarak göründü; ve siyahlığın bu disiplinci içeriye alınmasıyla, sömürgeci nüfusun büyük bir oranı için sömürgeleştirme meşru göründü. Sömürgeleştirmenin hegemonik temsili bir topyekün savaş gereğince yapılandırılsaydı, bu mutabakatın örülmesi olanaksız olurdu.

Sömürgeleştirme söyleminin bu disiplinci-temsili stratejileri, sadece kısmen başarılı oldular. Yukarda değinildiği gibi, Jamaika'da köle isyanları oldu, günlük yaşamda sürekli direnişlere başvuruldu. Örneğin birçok plantasyon kölesi, "aydınlanma" stratejilerinin kenarlarındaki konumları içinde aynı stratejilerin merkezindeki Avrupaileşmiş denklerinden üstün olduklarını düşünüyordu.[41]

Özellikle "yerli-lik" varlığının olumsuzlanması açısından bu stratejilerin sonuçları, yine de yaygın oldu. Kanıtlar, ince fakat oldukça etkili bir "pigment ırkçılığı"nın 1960'ların sonlarına kadar Jamaika'da etkili olduğunu gösteriyor. Farklı halklarla ilgili hiyerarşik statü değerlendirmesi deri "renkleri"ne göre yapıldı; "arı" beyazlığa en yüksek değer, daha az beyazlara gerileyen bir değer, siyahlığa en düşük değer verildi. Nüfusun sosyo-ekonomik statüye göre piramit dağılımı, eşdeğer bir deri renkleri piramiti üzerinde de haritalanabilirdi. Siyahlığın değeri, bir dizi resmiyet dışı yolla yadsındı: Siyah moda modelleri, siyah tarih

törenleri, okullarda siyah kültürün eğitimi olmadı. Siyah elit, Batı eğitimine, giyimine ve kültürel olaylarına yerli ya da Afrika'daki benzerlerinden üstün değer verme eğilimdeydi.[42] Olumlu, basitçe beyazlığa göndermeyle değil bu olumsuzlamanın dışında bir anlama sahip herhangi bir siyahlık değerlendirmesi, Jamaika toplumsalının kenarlarında, meşru söylem mekanının dışında konumlandı. Ancak 1960'ların sonunun ardından bu hegemonik siyah temsiline temelden meydan okundu. Michael Manley'in popülizmi, siyahlığın olumlu bir öge olarak temsilinin popülerleştirilmesine yönelik değişimin işareti oldu.

"Yerli"-lik ya da siyahlığın olumluluğunu olumsuzlamak için sömürgeleştirme söyleminde kullanılan stratejiler, bu nedenle, karmaşık bir içerme ve dışlama stratejileri olarak tarif edilebilir. Sömürgeleştirilen, aynı zamanda hem sömürgeleştirenin alanından dışlanandı hem de oldukça düzenli ve nötürleştirici "Batılılaştırma" sürecinde bu alana dahil edilendi. Bu farklı stratejiler sadece görünüşte çelişkilidirler; zira "yerli"-lik ve siyahlığın olumsuzlanması bakımından sonuçları tutarlıydı.

Siyahlığı olumsuzlayan benzer bir strateji, savaş-sonrası İngiltere'de de kullanıldı. Dışlayıcı stratejiler, günlük yaşamdaki, konut, istihdam, kamu hizmetleri, şiddet saldırıları vb. düzeyindeki yaygın ırkçılık deneyimlerini kapsadı. Bütün akademik literatürde Afrika ve Karayip kökenli insanlara "yeni gelenler", "yabancılar" ve "göçmenler" diye işaret edilir, sanki bu etiketler stratejik olarak inşa edilmemiş doğal etiketlermiş gibi.

İlk olarak, bu farklı insanlara "yeni gelenler" demek, onların İngiltere'deki zaten-kurulu söylemsel varlıklarının tarihini gizlemektir. Afrika kökenli çeşitli insanlar, 16. yüzyıldan itibaren İngiltere'de köle olarak yaşadılar.[43] 1770'te bu insanların Londra'daki sayısı 14 bindi — kentin toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 3'ü.[44] Siyah karşıtı reaksiyonun ilk dalgasından[45] ve gönüllü gönülsüz ülkelerine geri gönderilmelerinden sonra, 19. yüzyıl sonlarında bu insanlar Londra'dan hemen hemen silindiler.[46] İki dünya savaşı İngiltere'ye geri dönüşlerine tanık oldu, özellikle Afro-Karayipliler'in. Örneğin, II. Dünya Savaşı sırasında silahlı kuvvetlerde 10 bin Jamaikalı asker vardı.[47]

Bu insanlar yerleşik İngiltere'ye "yabancı" da değildi; emperyal söy-

lemle "sömürgeleştirilenler" olarak zaten "tanınıyor"lardı. Birçok analist, "ortalama" İngiliz vatandaşı için emperyalizmin önemli olmadığını ileri sürer.[48] Bu sav, bir olguyu tartışmaktan çok, İmparatorluğun etkisini ve çöküşünü "unutma", sömürge-sonrası çabasının bir parçasıdır. Birçok İngiliz emperyal yapının entrikalarından habersiz kalmış olabilir, fakat emperyal söylem bütün sivil toplum üzerinde muazzam bir etki bırakmıştır. 1890'lar ile 1940'lar arasında, tiyatroda, sinemada, radyoda, gençlik örgütlerinde, çocuk edebiyatında, açık emperyalist örgütlerde, askeri ve monarşik törenlerde, ilkokulların söylemlerinde, kiliselerde ve hapishanelerde emperyal temalar günlük olaylardı.[49]

Gerçekten, çoğulluklarına karşın sömürgeleştirilene homojen bir kategori olarak yapılan göndermeler, emperyal söyleme hakimdi. Bu sömürgesel "öteki", yeni İngiliz ulusalcılığının, İngilizler'in ortak bir ulusal proje etrafında birliğinin inşasında söylemsel olarak kullanıldı. En bağımlı (beyaz) İngiliz, en asil (siyah) sömürgeselden üstünlüğüyle övünebilirdi.[50] Mackenzie, o dönemde "sınıfsal bölünmeleri disipline etme" sonucunu doğuran bütün söylemlerden en etkili olanın emperyal söylem olduğunu belirtir.[51]

Dolayısıyla siyahlık her zaman İngilizliğin "içinde"ydi ve İngilizler tarafından tekil ve aşağı "öteki" olarak biliniyordu. 1890'lar ile 1940'lar arasında yeni bir hegemonik İngilizlik kavrayışı inşa etmede sömürgesel söylem merkezi olduğu için, dekolonizasyon bir ulusal kimlik krizine neden oldu. Eski sömürgelerden metropole göçle birlikte, özellikle Asya, Afrika ve Karayipler'den eski "yerli"lerin göçü, bu göçmenleri aynı sömürgesel söylemin terimleriyle İngiliz karşıtı "öteki" olarak tanımlama olanağı doğdu. 1960'ların siyah karşıtı göç lobisine göre, "İngiliz yaşam tarzının yıkılışının en gözle görünür belirtisi" oldular.[52]

Son olarak, bu farklı göçmenleri "muhacirler" diye adlandırmak da sorunludur. Hemen bu terimi kullanyı hangi evrede bırakmak gerektiği sorunu ortaya çıkar; bazı yazarlar "ikinci, üçüncü kuşak göçmenler" gibi daha saçma terimlerin kullanılmasında ısrar eder. "Muhacir" terimi, belirli bir ögenin bir yakadan öbür yakaya hareket ederek geçtiği sabit bir sınıra göndermeyle ancak anlam ifade eder. Bu durumda sınır doğal olarak sabit görünmesine karşın, sabitliği öyleymiş gibi kabul edilemez. Sömürgeleştirilen emperyal çağda tamamlayan rolünü —dışlığı karşısında

içliğin içliğini tamamlaması için gereksinim duyduğu bir ek olarak— oynadıysa, o zaman, bu görünüşte dış öge için olabilirlik koşulu olarak her zaman için içindeydi. Örneğin, kölelerin ya da sömürgeleştirilen Afrika kökenli işçilerin emeği, çeşitli İngiliz sosyo-ekonomik sektörlerinin gelişmesi için sermaye sağlamışsa, o zaman metropole göç eden bu insanların doğrudan torunları, bu hareket, dış bir ögenin içe girişinden ziyade sistem içinde bir hareket olarak betimlenebilir.

Bu insanların, muhacirler, bir içe giren dışardakiler olarak statüsü, gerçekte, sınırların stratejik bir kullanımıyla geriye dönük olarak inşa edilir. Zaten sistemin içinde ögeler, sistem içinde göç edenler oldukları anlayışı, 1950'lerin göç kanunlarında açıkça kabul ediliyordu. Sömürgelerden gelen göçmenler, Britanya İmparatorluğu'nun tebası olduklarını, özel vize ya da giriş izni almalarına gerek olmadığını kanıtlamalıydı. İngiliz soyundan valilerin geri dönüşü ile Asya ve Afrika soyundan göçmenler arasında hiçbir ayrım olamazdı. Kanunlar, Asya ve Afrika halklarının hareketiyle ilgili istatistikleri tutma pratiğini yasallaştırmak için çıkarılmalıydı.

Dekolonizasyon, İngiltere'nin iç kentlerindeki şiddetli ırkçılık dalgaları ve parlamentoda göçmen lobilerinin gelişmesi bağlamında, bu insanlar bir farkla İngiliz uyruklu oldular.[53] 1962 Uluslar Topluluğu Göç Yasası, bu insanların diğer göçmenlerle aynı haklara sahip olmamaları gerektiği şeklindeki ırkçı algıyı normalleştirdi. Uluslar Topluluğu'ndaki "renkli" göçün aşırı derecede olduğuna dair bütünüyle temelsiz sava dayanılarak, belirli insanların girişi istihdam kategorilerine uygun olarak sınırlandı.[54] 1965'te İşçi Partisi hükümeti, çok az sayıda "renkli" göçmenin ırk ilişkilerini iyileştirdiğini ileri sürerek, önceki tutumunu değiştirip 1962 yasasını tekrarladı.[55] Bu açıklama, daha önce ekonomik argümanlarla maskelenen mantığı, yani göçmen sorununun bir emek ve istihdam sorunundan çok bir ırk sorunu olduğu şeklindeki mantığı açığa çıkardı.

Özel bir ırksal kategori halini alan şeyin hareketlerini düzenlemek için özel olarak hazırlanan diğer göçmen yasaları 1968 ve 1971'de çıkarıldı. Bu bakımdan en anlamlı yasa, 1968 tarihli Kenyalı Asyalı Yasası'ydı. Bu yasa, *hukuken* geniş bir sistemin içinde ve bu sistemde eşit statüye sahip oldukları kabul edilen ögeleri dışlamak için, geriye dönük

bir ulusal sınır icat etti. İngiliz Hükümeti, İngiliz pasaportu taşıyan herkese İngiliz vatandaşlığı hakkını koruma olanağı verilmesi konusunda ilk bağımsız Kenya Hükümeti'yle 1963'te anlaşmıştı. Bu anlaşmada, ırka gönderme yoktu, söz konusu vatandaşlardan bazılarının İngiliz kökenli bazılarının Asya kökenli olduklarına dair hiçbir gönderme yoktu.

1967'de, Kenyalılar'ın iç politikaları nedeniyle Kenya'dan İngiltere'ye doğru harekette küçük bir artış oldu. 1963 anlaşmasından doğan haklarını kullanmak isteyen Asya kökenli göçmenlerin sayısı, toplam içinde ihmal edilebilir bir miktardı.[56] Ne var ki, Powell[57] ve Sandys gibi siyah karşıtı lobicilerin müdahaleleriyle ülkeye girişleri yeni bir anlam kazandı. Lobicilerin baskıları ve medyadaki kampanyalar sonucu 1963 tarihli uluslararası anlaşmanın koşulları değiştirildi. 22 Şubat 1968'de İşçi Partisi Hükümeti, Birleşik Krallık'da doğmuş bir ebeveyni ya da dedesi olmayıp İngiliz pasaportu taşıyanlara karşı açıkça ayrımcılık yapan göçmen denetimlerine başladı. Siyah insanların Birleşik Krallık'a göçü 1950'lerden bu yana önemli olduğuna göre, bu tanımlama pasaport taşıyan beyaz gruplar için özel olarak belirtildi. Sömürge yöneticilerinin torunlarının ve Birleşik Krallık'tan Uluslar Topluluğu ülkelerine beyaz göçün bütünüyle serbest kalmasını sağlıyordu.[58]

Bu yasayla, ırksal bakımdan tanımlanmış özel gruplar içe giren dışlar ya da içe girmeleri yasaklanan dışlar olacak şekilde İngiliz sınırının yeniden tanımlanması tamamlandı.[59] Siyahlık, her zaman İngilizlik içinde olmasına karşın, bir "yeni gelen", bir "yabancı" ve bir "muhacir" olarak temsil edilir. İmparatorluğun bu stratejik "unutulması" ırk ve ulus üzerine sömürge sonrası söylemde önemli bir stratejidir;[60] zira, çeşitli İngilizliklerin ırksal ötekiliklerin dışlanmasına ve disiplinli kapsanmasına bağımlılığı gizler. Bu nedenle 1960'ların göç yasaları, sömürge sonrası dönemde ırksal olarak tanımlanmış bir İngilizliğin en önemli reorganizasyon alanlarından birini oluşturur.

Siyah karşıtı göçmen söyleminde siyahlık yeniden tanımlandı. Siyahlık, artık beyaz olmayanın, aşağı olanın değil, İngiltere'ye konumlananın ve asli olarak İngiliz karşıtı olan şeyin göstergesiydi. İngilizlik de, siyahlığın dışlanması doğal ve meşru bir savunma stratejisi olacak şekilde yeniden tanımlandı. 1960'ların sonlarında Powell'ın siyah-karşıtı göçmen kampanyası gibi müdahalelerle, beyaz olmayan

"içerdeki düşman"lara karşı duran özellikle dışlayıcı bir İngilizlik egemen oldu. Farklı İngilizlik anlayışlarının gelişmesi, elbette olanaklıdır. Ne var ki, bu özgül İngilizliğin örgütlenmesi popülarizasyonu, dekolonizasyon travmasını telafi etmek için çok şey yaptı. Sömürgeleştirilenin ötekiliği emperyal söylemdeki ulusu birleştirdiği gibi, bu yeni siyahlık kavrayışı da 1970'lerin ve 1980'lerin Powellci ve Thatcherci ulusalcılıkların örgütlenmesinde benzer bir rol oynadı.

Ne var ki, bu dışlayıcı stratejiler kendi başlarına ayakta duramazlar. İngilizlik, sadece siyahlık karşıtlığını gösteremez; eş zamanlı olarak bazı tip siyahlıkların bazı ögeleri kapsanmalıdır. Ancak bu dışlamaların ve kapsamaların yan yanalığıyla yetkililer, kendi politikalarının "yerinde" ve "tarafsız" olduğunu iddia edebilirler.

1960'lardan 1980'lere kadar İngiltere'deki "resmi" ırk söylemlerinde, kapsamaların dışlamalarla birleştirilmesi yönünde bir eğilim vardır; ve bu kapsamalar asimilasyoncu tipe eğilimlidirler. Yukarda değinildiği gibi, İşçi Partisi Hükümeti'nin 1965 tarihli Uluslar Topluluğu Göçmen Yasası, "ırk ilişkileri"ni iyileştirme temelinde savunuldu. Siyahlığın nicelik ve nitelik bakımından düşünülmesi gerektiğini ima ediyordu: Siyahlığın doğası, niteliksel sonucu niceliğine bağlı olan bir doğadır. "Gereğinden fazla" siyahlık ögelerinin varlığı, başlangıçtaki anti-İngilizliklerine sapmaları ve sonunda da emilememeleri demekti. Toplumsaldaki parçalanmanın farklı göstergeleri, "gereğinden fazla"nın göstergeleri olarak anlaşıldı: Beyazların siyah karşıtı ayaklanmaları ve diğer "ırk ilişki"li sorunlardan, emek kıtlığına, toplumsal hizmet kıtlığına ve daha genel bir moral gerilemeye kadar.

Bu nedenle İşçi Partisi Hükümeti'nin rasyonalizasyonu, toplumsaldaki dağılmaların siyahlık göstereninde toplanmasını normalleştirdi ve bu tür bir nitelik/nicelik düşüncesini ise, ırk göstereninde meşrulaştırdı. Powellcilik benzer bir mantıkla örgütlendi; fakat İngiliz toplumsal mekan kavrayışındaki çok katlılığa ve dağılmaya topyekün hoşgörüsüzlüğüyle farklıydı. Powell'e göre, neredeyse her siyahlık "gereğinden fazla"ydı. Hem İşçi Partisi yetkilileri hem Powell için, asimile edilebilir "iyi siyahlar" olabilirdi; fakat bu asimile edilebilir iyilik, ancak siyahlığın niceliksel varlığı kesin bir şekilde düzenlenirse, geliştirilebilirdi.[61]

1965 Göçmen Yasası'nı yenileyen aynı İşçi Partisi Hükümeti, kamuya açık alanlardaki ayrımcılık vakalarında uzlaştırmayı öngören bir Irk İlişkileri Yasası da çıkardı.[62] 1968'de İşçi Partisi yetkilileri, özel olarak siyahları dışlamak için tasarlanan Şubat göç kontrollerinin yeni ırk ilişkileri önlemleriyle tamamlanması gerektiğinde ısrar ettiler. Yeni tasarıların, "ırk ilişkileri konusunda adil ve dengeli bir politika" olacağı sanıldı.[63] Bu ikili mantığın sorunu, ırk ilişkileri yasasından ırk ayrımlarını çözmesi beklenirken, aynı zamanda siyahlığın yıkıcı bir unsur olduğu anlayışının göç yasasıyla meşrulaştırmasıydı. Bu çelişkili yaklaşımın olanaksızlığı, sadece Powell'ın siyah göçmen karşıtı kampanyasına yaradı. "Irk ilişkileri" yaklaşımının diğer bir sorunu da, ırksal farklılıklar sorununun çözümünde, siyahlık ile İngiliz-olmamaklığın asimilasyonla dönüştürülmesi gerektiği anlayışıydı. Örneğin Irk İlişkileri Yasası, Mechael X davasında siyah aktivizmi disipline etmek için kullanıldı. Machael X, iddiaya göre aşırı "beyaz karşıtı" demeçlerinden ötürü yargılanıyordu.[64]

Dışlamalarla kapsamaların birliği ve asimilasyoncu bir kapsamanın öne çıkarılması, asayiş söylemlerinde de bulunabilir. 1970'lerde, siyahlığın suçla yeni bir eklemlenmesi yaygın bir geçerlilik kazandı. Bu cemaatin polisiye denetiminde dramatik bir artış, artan zor kullanımı ve medyada siyahların işlediği sözde suç "dalgası"yla ilgili haberler.[65] Bu polisiye denetimin zor kullanımı anında, İngilizliği yıkıcılıktan koruyan ve siyahları söylemsel olarak disiplinci stratejinin bir parçası gibi örgütleyen sınır, fiili savaş alanlarındaki sömürgeci konumundan, siyah "muhacirleri" dışlamak için uydurulan ulusal sınırdaki ulusal konumundan bizzat İngiltere içindeki iç kentlere taşındı.[66] Sınırın bu yeniden konumlandırılması, çok daha yerel ve çok daha kesin ayrıştırmaya ve disipline olanak tanıdı.

Ne var ki, siyah cemaati polisle denetleme giderek daha fazla örgütlü bir hal alırken, polisiye sınırları siyahlıkla beyazlık arasındaki bir çizgi olarak değil, farklı siyahlıklar arasında bir çizgi olarak temsil etmek için de yaygın çabalar gösterildi: Yeterli ölçüde İngiliz tarzda yaşamını sürdüren yasaya saygılı iyi siyahlar ile suçluluk göstereninin de kanıtladığı gibi azgın İngiliz karşıtı, yasaları tanımayan yıkıcı siyahlar. Diğer yanda, sömürge sonrası İngiltere'de hala "siyah" denilen Asyalılar ce-

maati, Afro-Karayipli cemaatten farklı bir şekilde polisiye denetime alınır.[67] Siyah cemaatler içindeki farklı kuşaklara ve farklı sosyo-ekonomik gruplara da farklı davranılır.

Polis görevlileri, Rastafari'lerin asayiş bakımından ayrıştırılmaları gerektiğini bile ileri sürdüler. "Hakiki inananlar" —şiddete başvurmayan ve büyük ölçüde pasif bir grup— ve "taklitçiler" —Rastafari inançları kılığında suçluluklarını maskeleyenler— olarak ayrıştırıldılar.[68] Zorun bu ayrıştırılmış uygulanması ve meşrulaştırılmasıyla, polisiye önlemler kabul görüyor, daha derin nüfuz edebiliyor ve üretken olabiliyor. Polisiye önlem siyahlığa basitçe "hayır" demez; siyahlıkları ayrıştırır ve yıkıcı bir siyahlığın yerini alacak asimile olmuş bir siyahlığın gelişmesini teşvik eder. 1970'lerde ve 1980'lerde siyahlıkları ayrıştırmak için kullanılan polisiye önlemler, 1960'lardan beri yoluna devam eden bir mantığı temsil eder. Bir ulusal sınır icat edilerek siyahlık ayrıştırılmaya çalışılmıştı; bu aynı strateji, çok daha esnek ve etkili mekanizmaların kullanılabileceği çok daha özgül bir alana, çok daha üretken bir söyleme yerleştirildi.

Thatcher Hükümeti de benzer bir dışlama ve asimilasyoncu kapsama bileşimini kullandı. Bir yanda, 1981 tarihli Uyrukluk Yasası'yla, "atalarını", yani dedelerinin İngiliz doğumlu olduğunu, kanıtlayamayan muhacirlerin dışlanmasını öngören 1968 tarihli yasayı yeniledi ve güçlendirdi. Diğer yanda, Thatcher yönetimindeki Muhafazakar Parti, siyah seçmenler arasında destek aramaya çalıştı. Gilroy'un çözümlediği bir seçim afişinde, Muhafazakarlar'ın İngiliz halkını ırklara göre ayrışmış "özel" gruplar olarak değil, eşit vatandaşlar olarak gördüğü iddia edilir. Afişte şunlar yazıyor: "Muhafazakarlar için 'siyahlar' yoktur, 'beyazlar' yoktur sadece halk vardır." Afişteki genç bir siyah erkeğin fotoğrafına gönderme yaparak şunu söyler: İşçi Partililer o siyahtır der, Muhafazakarlar o İngilizdir der.[69]

Metin, Muhafazakarlar'ı, İşçi Partisi'nin bölücü yaklaşımına karşı hakiki kapsayıcı parti olarak temsil eder. Ne var ki, Gilroy'un belirttiği gibi, bu "kapsanan siyahlık" herhangi bir siyahlık değil, bütünüyle İngilizleşmiş, girişimci ve yalıtık biçimiyle neredeyse bütünüyle asimile edilebilir takım elbiseli yanlız erkektir.[70]

Bu dışlama/kapsama karışımının başka bir örneği, Yeni Sağ'ın ırk

ve eğitim üzerine söyleminde de bulunabilir.[71] Yeni Sağ yayınlara düzenli yazı yazan Ray Honeyford, "'Afro-Asyalı güçmen çocuklar'ın çağdaş Britanya'da ırksal açıdan uyumlu yaşamın gerektirdiği örf ve adetlere uygun sosyalleşmelerinde"de okulların önemli rol oynadığını ilan ederken, aynı anda "İngiliz okullarında bu çocukların varlığı beyaz çocukların eğitimine engeldi" iddiasında bulundu. Siyah çocuklar, yoğun İngiliz eğitimiyle asimile edilebilir bir siyahlığa dönüştürülebilir, fakat geçiş evrelerinde değişimleri tehlikeli bir kopuş halini alabilir yabancı bir anti-İngilizliği oluşturduğu kabul edilir.

Benzer bir ırk temsili, yüzde 85'i "Asyalı-İngilizler"den oluştuğu için Dewsbury'deki bir okuldan çocuklarını alan beyaz velilerin protestosunda da kullanıldı. Diğer çocukların okulda bulunmasına itiraz etmediklerini iddia ettiler; fakat niceliksel "dengesizlik"in çocukları üzerinde niteliksel etki yaptığını da ileri sürdüler. Bir velinin yorumu şöyleydi: "50:50 olsaydı, tamam, mutlu olurdum. Fakat yüzde 85; bu olmaz."[73]

Veliler ırkçı olmadıklarını, siyahların aşağı oldukları iddiasında bulunmadıkları, fakat çocuklarının "uygun" Hıristiyan ve İngiliz eğitimleriyle ilgilendiklerini söylediler. Örtük sav şudur: Siyah çocuklar İngiliz eğitim sistemine dahil edilmelidirler, fakat dikkatle düzenlenmiş bir şekilde ve bu çocukların "gereğinden fazla"sı beyaz çocukların eğitimini yolundan çıkarabilir.

Bu velilerin protestosu ile okullardaki "çok kültürlü" eğitim programlarına tepki arasında bir süreklilik var.[74] Her iki örnekte de, Siyahlık tehlikeli ölçüde yıkıcı olarak temsil edilir; beyaz İngiliz çocukların kimliği bu yıkıcılığa karşı korumasız kabul edilir. Bu nedenle, kültürel ötekilik "hoşgörüsü", İngiliz geleneklerinden bir vazgeçme olarak görülür. Irk-ilişkileri yasası, bu çatışmaların çözümüne bir çerçeve oluşturmaz. Bu yasalar, okullarda bilinçli entegrasyon politikalarını fiilen yasaklar. Irksal olarak katmanlaşmış okullar yaratmak istemeyen yerel konseyler, yasa desteği olmadan, kaynakların verimli kullanımı adı altında örtük olarak entegrasyon politikaları izlemelidirler.[75]

Sömürgeleştirme rejimi, yerli-siyahlıkla ilgili olarak, kapsayıcılığı asimilasyoncu tipte olma eğilimi gösteren bir kapsama ve dışlama bileşimi oluşturmuştu; benzer bir dışlama ve asimilasyoncu tipte kapsama

bileşimi çağdaş İngiltere'de de inşa edilip siyahlık disiplin altına sokulur. Siyahlıklar, ikili karşıtlık gereğince tanımlanır: "Yıkıcı siyahlık" —asli olarak İngilizlik karşıtı unsur— versus "iyi siyahlık" —asimile olmuş, İngiliz-leşmiş siyahlık. Irkçı söylemde, bu ayrımın çöktüğü temsil ile bu ayrımın yükseldiği temsil arasında sürekli bir gelgit vardır. Siyahların ayrıştırılması ve iki tip siyahlık temsili arasında kararlaştırılmazlık, birleşik ve olumlu bir siyah kimliğinin inşasını zayıflatmada etkili oldu.

Siyahlık: Yokluktan Varlığa

Farklı siyah direnişleri bu çok katlı ırkçı stratejiler bağlamında ortaya çıktı. Rastafari'nin ve onun özcü siyahlığının önemi, ancak bu dışlamalara ve asimilasyoncu kapsamalara göndermeyle değerlendirilebilir. Jamaika'da, Rastafari sömürgeci kapsama/dışlama oyununun etkili bir reddini oluşturdu. Atalarından kalma geri-çekilerek-direnme modelini izleyen Rastafari, siyahlığın disiplinli "yerli"-siyahlık olmaktan çıkıp tarih üstü ve ulus üstü Etyopya tini olarak değer kazandığı toplumsalın kenarlarında ayrı bir mekan oluşturabildi. Rastafari mensupları önce dağlarda ardından kent gecekondularında komünler oluşturdular. Araştırmacılar, sendikalar ve polis dahil hiçbir Babilli'nin sızmasına izin vermediler. Bu cemaatlerin 1960'ların ortasına kadar tahammül ettiği polis ve hükümet kuvvetlerinin yoğun baskıları, bu ayrılıkçılığın toplumsal düzene önemli bir tehdit oluşturduğunu doğrular.[76]

Rastafari'nin ayrılıkçılığına, devlet görevlilerinin baskılarına ve geleneksel olarak "siyasal kaynaklar" diye anlaşılan şeyin yokluğuna karşın, Rastafari söylem sömürgecilikte oldukça etkili bir kesinti oluşturdu. Bu kesinti daha sonra, toplumsalın kenarlarından "meşru" alanına kaydı, fakat her şeyden önce Tevrat inançlarına, geleneksel müziğe, uyuşturucu kullanımına ve öbür dünyacılığa dayanan bu küçük fukara mahallesi hareketinin tinsel pratiklerinden doğdu. Rastafari söylemi, sömürgesel söylemde temsil edilemeyen şeyi, Avrupa'dan çok Afrika gereğince tanımlanan olumlu bir siyahlığı gösterdi. Disiplinli siyahlığın yerine bu olumlu kimliğin geçirilmesinin ancak var olan toplumsal düzenin toptan reddiyle başarılabileceğini de gösterdi. Bir Jamaikalı 1968'de şu yorumda bulunuyordu:

Rastafari'nin Jamaika'nın yaşamış olduğu Jamaika kültürünün belki de tek gerçek parçasını kurmuş ve ada toplumu içinde olmayan bir umudu beslemiş olması anlamlıdır. Avrupa estetiğine tepki gösterip İngiltere'nin yeşil tarlalarının düz çimenlerinden çok yitik miraslarının cangıllarına benzemek için saçlarını uzatan Jamaikalılar, Jamaika'da bulamadıkları siyah onurunun bir simgesini arıyorlardı... Üstlerini namuslu toprakla örttüklerinde, bu, başkalarının yaratıları üzerinde asalakça var olan ödlek sıradan yaşamın simgesel bir reddiydi.[77]

Ancak temelden farklı (Avrupai bakış açısından) bir söylemsel evrene dönüş stratejisiyle sömürgesel söylemin moral ve tinsel iflası açığa çıkarılıp reddedilebilirdi. Sömürgesel söylemin daha önce farklı siyahlıkları barındırabildiği yerlerde, kendi geleneğiyle bu olumlu siyahlığın öne çıkması sömürgesel sistemin sınırlarını ve katılığını gösterdi. Yerli siyahlık ile sömürgeci arasındaki köklü bölünmenin dışlama/kapsama matriksiyle gizlenmiş olduğu yerlerde, Rastafari söylem gibi direnişler bu sınırı yeniden saptadı ve dahası, kolektif bir "çizgi" ihlalini örgütledi. Fanon'un terimleriyle, Rastafari'nin direniş stratejisi, diğer sömürgeleştirilmiş halkların "dikenli yolları"na dönme genel stratejisine benzer.

Sömürgeciler kurtarılmış ruhlar gibi gördükleri bu insanların dikenli yola girmeye başladıklarını kavradıklarında, bütün sistem sarsılır. Kazanılan her yerli, tövbe eden her yerli, sadece kaybettiğine karar verip kendi tarafına döndüğünde sömürgeci yapının başarısızlığına işaret etmez, yapılan bütün işlerin yararsızlığının ve gereksizliğinin bir simgesi de olur. Cepheye giden her yerli, rejimin ve yöntemin bir mahkumiyetidir.[78]

Yerli siyahlık ile sömürgeci arasındaki çizginin kolektif ihlali, sömürgeleştirmenin kuşatma stratejilerine köklü bir tehdit oluşturuyor. Bu yeni söylemsel temeller üzerinden daha ileri direnişler olanaklı olur.

Başka bir söylemsel evrene bu dönüş, zorunlu olarak yeni bir "düğüm noktası"na —yan anlamlarıyla, etrafına serpilmiş bütün terimlerin anlamlarını örgütleme eğiliminde olan bir terim— dönüştür.[79] Rastafari

müdahalesi örneğinde, tarih üstü Etiyopyalı öz olarak siyahlık kavrayışı bu yeni düğüm noktası olur. Tekil bir egemenlik olarak yorumlanan şeye karşı bir direniş geleneğinden gelen Rastafari kimliği, stratejik tekrarların ürünü olarak ortaya çıktı. Siyahlık, artık sömürgeleştirilmiş olmayandı, Babilliler'in çektirdiği acıların farklı deneyimlerini kesen bütün bir halkı birleştiren tindi. Jamaikalı Rastafari söylemin tümleştirici ve özcü boyutları, sömürgeciliğin karmaşık stratejileri bağlamında anlam kazanır. Sömürgesel söylemin her şeyi kucaklayan dışlama/asimilasyoncu kapsama matrisi veriliyken, siyahlık ancak, sömürgecinin söylemsel evreninden köklü bir şekilde uzaklaşan bir direniş stratejisi bakımından tanımlanabilirdi. Tümleştirici bir egemenlik söylemini kesintiye uğratma stratejisi olarak, Jamaikalı Rastafari söylemin tinselciliği, ayrılıkçılığı ve özcülüğü bu bakımdan düşünülmelidir.

Jamaika'da olumlu bir siyah kimliğin inşası ancak direniş stratejileriyle ortaya çıktığı için, İngiltere bağlamında benzer bir kimliğin inşası da direnişlerin ürünü oldu. 1950'lerde sömürgeleştirilmiş Karayipler'den İngiltere'ye göç edenlerin, her şeyden önce geniş bir kolektif kategori bakımından değil, Karayipli köy ve ulus-altı bölgesel kimlikler bakımından kendilerini düşündüklerini gösteren önemli kanıtlar var. "Batı Hint" kategorisi bile, halkın kendisinden çok İngiliz araştırmacılara daha önemli görünür. Ulusal kimlikler, Jamaikalılar ve Trinidadlılar arasındaki öz-kimliksel bölünme gibi birbirlerine karşıtlardı.[80]

Bu göçmenler, kendilerini ortak bir "anavatan"a dönen birleşik bir halk olarak da düşünmüyorlardı. Karayipler'den çağdaş nüfus hareketleri uzun bir benzer göçler geleneği içindedir: Küba'ya, Aruba zeytinliklerine, Panama'ya, Birleşik Devletler'e ve son olarak Büyük Britanya'ya.[81] Kolektif bir İngiliz uyrukluğu duygusundan çok ABD'de göçü yasaklayan yasalar, bu son göç evresinin katalizörü oldu. Karayipli göçmenlerle yapılan bir ankette, yanıt verenlerin yüzde 78'i, seçtikleri ilk ülkeye gidemedikleri için İngiltere'ye gelmeyi tercih ettiklerini söyledi. Sadece yüzde 10'u "ana ülke" olarak İngiltere'nin statüsünün önemli bir faktör olduğunu söyledi.[82]

İngiltere'de "siyah" kimliği, bu farklılıkları ören neredeyse doğal bir kategori haline nasıl geldi? Bir yanda, "Yeni Uluslar Topluluğu"nda

bütün eski sömürgelileri "siyahlar" olarak gruplama ırkçı söylemi yönünde bir eğilim vardı. Bu bağlamda siyahlık, İngiliz-olmamayı ve beyaz-olmamayı gösteriyordu. Sömürgesel söylemin ikamet yeri gösteren sonuçları, Asyalılar'ın Amerikalı ya da Kanadalı bağlamına dahil edilmediği İngiltere'de "siyah" kategorisine sokulmalarının nedenini açıklar.

Diğer yanda, stratejik olarak bu her şeyi kucaklayan siyahlık kavrayışını farklı terimlerle yeniden işgal eden ırkçı söyleme karşı direniş stratejilerinin ortaya çıkışı söz konusuydu. Örneğin, 1958'deki siyah karşıtı beyaz başkaldırıda aktivistler, direnişi harekete geçirmek için özel olarak Batı Hint kimliğini anımsattılar. *West Indian Gazette* (Batı Hint Gazetesi) ve Batı Hint karnavalının kurulması o zaman oldu. Bu dönemden önce, ırkçı dışlamaya çeşitli direnişler, resmiyet dışı dayanışma grupları, sosyal kulüpler, işçi ve öğrenci dernekleri vb. Karayipli köy, ulusal-altı ve ulusal kimlikler etrafında örgütlenme eğilindeydi.[83] Renkli Halkın İlerlemesi İçin Birlik (*Association for the Advancement of Coloured People*), Renkli Halkın İlerici Birliği (*Coloured People's Progressive Association*) ve Batı Hint Örgütleri Daimi Konferansı'nın (*Standing Conference of West Indian Organization*) kurulmasıyla birlikte Batı Hint kategorisi genişledi ve daha da siyasallaştı.[84] Batı Hint ve Asyalı gruplar birleşip Irkçı Ayrımcılığa Karşı Koordinasyon Komitesi (*Coordinating Committe Against Racial Discrimination*) ve Irkçı Ayrımcılığa Karşı Kampanya'yı (*Campaign Against Racial Discrimination*) kurdular.[85]

Bu örgüt dalgasını, 1960'larda militan siyah kurtuluş söyleminin çeşitli biçimleri izledi. Bu söylem, Garveyci bilinç, onur, öz-yönetim vb. temalar üzerine odaklanan kökünden farklı yeni bir siyahlık anlayışını öne çıkardı. Direniş stratejileri, günlük gereksinmelere dayalı yerel resmiyet dışı stratejilerden ayrımcılığa karşı çıkma stratejilerine, devrimci bir yaklaşıma dönüştü. Siyah kurtuluşu, salt mevcut toplumsal düzenin reformunu amaçlamadı, toplumsalın bütün yanlarını siyasallaştırmayı, yeni ve ayrı bir siyah ulus oluşturmayı ve bütün ırkçı sistemi devirmeyi amaçladı.[86]

Powellciliğin kutuplaştırıcı sonuçları ve siyah göçle ilgili genel panikle birleşince militan hareketlerin etkisi muazzam oldu. Mesele sadece daha fazla insanın kendisini "siyah" olarak görmesi, siyahlığı olumlu bir

kimlik olarak görmesi değildi. Siyahların farklı ezilme deneyimlerinin tek bir tarih üstü baskının —ırkçılık— sonuçları olduğunu; beyaz-İngilizliğin asli ve öz olarak siyahlılık üzerindeki hakimiyete dayandığını; bu nedenle toplumsalın, siyahlık ve beyaz-İngilizlik olmak üzere iki temel kampa bölündüğünü ve siyahlığın kurtuluşunun, ancak beyaz İngiliz düzenin topyekün yenilgisiyle olanaklı olabileceğini giderek daha fazla benimsiyorlardı.

Daha önce ayrı duran bireyler, kolektif bir özdeşleşme sürecini yaşıyorlardı. Wolverhamptonlu bir hemşire şu yorumu yapıyordu:

> Karşılaştığım olaylar yüzünd[illegible]siyah olduğumu her gün daha fazla fark ediyorum... bu nedenle geçmişinizi, atalarınızın geleneklerini bulmaya çalışıyorsunuz.[87]

Slough'dan başka bir hemşire:

> Jamaika'daki köleliği duymuştuk; fakat bir araya getirmedik, kendimizi onun içine sokmadık. Soyundan geldiğimiz insanların başına geldiğini düşünmedik... Fakat bu ülkeye gelince, köleliğin bir parçası olduğunuzu kavrıyorsunuz.[88]

İngiliz Rastafari, soy olarak sadece Jamaika'daki Rastafari direnişlerini değil, bu direnişlerin İngiltere'deki devamı olarak da konumlandırılmalıdır. İngiliz bağlamında, 1950'lerin sonuna kadar uzanan "siyah oluş" süreci, "Jah'a yolculuk"un bir olabilirlik koşulu yerine de geçer. Toplumsalın siyahlık versus beyaz ırkçılık olarak iki kampa radikal bölünmesinin gelişmesi, Etyopyalı iyilik olarak siyahlık iddiasına ve Babil'in reddine alanı zaten hazırlamıştı. Aynı zamanda, Rastafari, Amerika'dan ziyade doğrudan Karayip yönelimiyle, "gençlik kültürü" vurgusuyla, müzik ve uyuşturu kullanmasıyla, tinselliğiyle ve görünüşte siyasal-dışı biçimiyle kendisini militan söylemden ayırt ediyordu. Ne var ki, bu farklılıklar fiilen aynı siyahlık kavrayışının toplumsaldaki farklı alanlara sıçramasını sağladı; bir "kaçışçılığın" ya da siyahların kur-

tuluşuna anti-siyasal ihanetin hazırlayıcısı değiller. Hem militan söylem hem Rastafari söylem, var olan toplumsal düzenin bütünlüklü eleştirisini, cephelerin açılmasını ve yeni kimliklerin inşasını gerektirdi; öyle ki, önceden düşünülmez olan direnişler olabilir oldu. Bununla birlikte, Rastafari hareket, militan liderliğin ve örgütlerin saldırıya uğradığı ve gerilediği bir sırada, 1960'ların radikal siyah kimliği siyasetinin özel olarak "gençlik-yönelimli" bir biçimde tekrarını ve yeniden oluşumunu kolaylaştırdı.[89]

Özdeşleşme, 'Öteki' İmgeler ve Irkçılığa Karşı Rastafari Direnişi

İngiltere'deki Rastafari, "siyah oluş sürecinin farklı araçlarla bir devamıydı. Bu özdeşleşmeyle siyahlar kendilerini dışlanmış fakat seçkin halk olarak adlandırdı ve kendilerine hiçbir şey olduklarını söyleyen sistemden uzaklaşıp olumlu bir kimlik aldılar. Rastafari müdahalesi ve diğer radikal siyah söylemleriyle, ırkçı dışlama ve asimilasyoncu kapsama stratejileri etkili bir karşı çıkışla karşılaştı. Bu olumlu siyah kimlik etrafındaki radikal dayanışma, asimile olmuş "iyi siyahlar" ile asimile edilemez "yıkıcı siyahlar" ayrıştırması gibi bölünmeler yaratma çabalarını etkisizleştirdi.

Rastafari'nin çerçevesinde asimilasyon hakiki bir siyahlığın Babil'e teslimiyeti demekti. İngiliz Rastafari, kendisini sadece beyazlık-İngilizlik-Babil'den farklı görmüyor, ayrıcalıklı da görüyordu. Rastafari'ye göre, siyahlar seçkin insanlar konumunu işgal ediyordu. Egemenlik deneyimi sadece Rastafari inançları ve üstün kimliği doğrulamaya yaradı. Siyah karşıtı söylemlerde siyahlık İngilizlik'ten yoksunluk olarak tanımlanırken, Rastafari İngilizli'ği yoksun olarak adlandırıyordu. Rastafari'ye göre, kendilerine ait hiçbir kültürleri olmayan, gayri meşru yeni gelenler, zorla Etyopyalıları yağmalayarak sözde bir kültür edinmiş Babillilerdi. İngilizlik, moral ve tinsel iflası gösterir şekilde yeniden tanımlandı. Kurumları ve yasaları sadece kuşkulanmaya ve küçümsenmeye layıktı. Gelenekleri ve adetleri, siyahların üzerindeki egemenlikle kopmaz derecede bağlantılı diye reddedildi. Bu egemenlik olmadan İngilizlik kendi başına hiçbir şeydi. İngiliz yurtseverliği, zalim, tehlikeli ve değersiz bir şaka oldu.

Ne var ki, Rastafari'nin anlamı bu İngiliz karşıtlığıyla bitmez; Etiyopya kimliğinin yeniden kazanılmasıyla "İngilizlik ötesi"ne temelli bir geçiştir. İngilizlik kavrayışına bu müdahale, yine de önemlidir. Siyahlığın dışlanması asimilasyoncu kapsamayla birleştiği yerde, Rastafari gibi radikal siyah söylem de asimilasyonu, bütün kapsayıcı görüntülerine karşın sonuçları itibariyle dışlayıcı bir yalan olarak adlandırdı. Dışlayıcı İngilizliğin, ırkçı söylemde sanki doğal olarak kendisini tehlikeye atmadan siyahlığı kapsayabilirmiş gibi, sanki ırk temelinde değil de ırkçılıkla alakası olmayan yıkıcılığı reddetme temelinde sadece bazı siyahları dışlamış gibi temsil edildiği yerde, meşruluğu zayıfladı. Rastafari'nin radikalleşmiş, muhalif ve özsel siyahlığı "adil ve dengeli politikalar", "ırk ilişkileri", ya da "piyasada eşit fırsat" sistemleriyle yarıştırılamazdı. Diğer radikal siyah söylemleri gibi Rastafari de asimilasyoncu uzlaşmayı reddetti ve dışlamayı hem de asimilasyonla kapsamayı ırkçılık diye adlandırdı.

Başka bir ifadeyle, Rastafari'nin kullandığı stratejiler ırkçı söylemin parçalayıcı sonuçları bağlamına yerleştirilerek bu stratejilerin özcülüğü değerlendirilebilir. Lacancı terimlerle, özdeşleşme, bir uzaklıkta başka bir yüzeye yansıtılan imgenin egonun temsili olarak kabul edildiği dönüşümsel bir süreçtir. Ego, bu "dış" imgeyle bağlantılı bir "iç" mekan değildir henüz; zira imgenin kabul edilip içselleştirilmesi genel olarak egonun oluşturucusudur. Özdeşleşmenin stratejik niteliği abartılamaz. Lacancı metin, "Ayna Evresi" (özdeşleşme üzerine çağdaş psikoanalitik tartışmaların merkezi bir metni)[90] stratejik terminolojiyle akıp gider.

Diğer yüzeyden yansıtılan imge, salt içeriğinden ötürü değil, daha önemlisi biçiminden ötürü egonun bir yansıması olarak kabul edilir (*Ecrits*, 2). Özdeşleşme, sunduğu şeyin katılığı ve sabitliği bakımından bir "zırh" gibi işlev gören bağlı bir kimlik sağlar *Ecrits*, 4). Özdeşleşme olmadan, "ego savunmalar"ın inşası olanaksız olur *Ecrits*, 5). Lacan, özdeşleşme yoluyla "Ben" oluşumunun, öznenin boş yere "ulu, uzak bir iç şato" aradığı "kale" düşünde simgelendiğini de belirtir *Ecrits*, 5).

Lacan özdeşleşmenin yabancılaştırıcı sonuçlarını —ego imgesinin ötekiye indirgenemez kalması ve dolayısıyla özdeşleşmenin aynı zamanda bir yanlış-özdeşleşme olması olgusundan kaynaklanan sonuçlar— vurgulamasına karşın, bu sürecin temel karakterinde ısrar eder.

Egonun bağlı ve sabit kimliği kavrayışı olmasaydı, öznenin henüz konuşmadığı "Ben" için hiçbir temel gönderme olamazdı.[91] Kimliğin inşası, imgenin vaat ettiği tözselliği ve kalıcılığı elde etmeyi hiçbir zaman başarmayan olanaksız bir idealleştirmeyi gerektirir; yine de, baskının parçalayıcı sonuçlarına tek etkili yanıttır. Lacan'ı başka sözcüklerle ifade edersek, böyle bir özdeşleşmenin motivasyonu, mevcut durumda bir kimlik yoksunluğu duygusundan, gelecekte tam oluşturulmuş bir kimliğe katılma duygusundan kaynaklanır *Ecrits*, 4).

1960'ların sonunda ve 1970'lerde siyah genç İngilizler için, ırkçılığın parçalayıcı sonuçları ile siyah militan söylemdeki olumlu bir siyah kimliğine dönüş vaadinin yan yanalığı, bu temel kimlik krizini, kimliğinin şu anda birlikten yoksun oluşunun duygusu ile beklenen bir kimliği tamamlama vaadi arasındaki mesafeyi arttırdı. Siyah militan söylem ile siyahlık karşısında popüler İngiliz söylemlerin temsili iflasının farkındalığıyla siyasallaşan ve kimlik krizlerine bir "çözüm" —geçici ve eksikli bir çözüm de olsa— öne çıkaran imgesel, köklü bir şekilde Avrupai-den-başka olmak zorundaydı: Karayip ve Afrika direnişleri geleneği.

Siyah karşıtı söylemlerin dışlamasını ve asimilasyoncu kapsamasını engelleme ve olumlu bir siyahlık inşası, radikal siyah söylemlerin merkezi başarılarıdır. Rastafari, esnek bir inanç sistemine vurgusuyla, müziği, uyuşturucu kullanması ve gençlik "karşı-kültür"üyle bu radikal kavrayışları genç siyahlara ve bazı genç beyazlara taşıyan radikal siyah söylemin bir biçimidir.

O halde, bu hareketin sahip olduğu çeşitli direnişleri, olanaklı kılan nedir? Rastafari ve diğer radikal siyah söylemlerin İngilizliği reddedip yine de İngiltere'de kalmalarının anlamı nedir? İngilizlik siyahlıkla bağdaşmazlığı sürdürürse, hareket stratejilerine hangi mekan kalır?

Nötürleştirilmemiş, asimile edilmemiş bir siyahlık sadece dışlayıcı İngilizlik tipiyle bağdaşmazdır. Bütün doğal ve tarih dışı olma görüntülerine karşın, Powellcilik ile Thatcherciliğin İngilizliği, birçok fiili ve olası İngilizliklerden sadece biridir.[92] Siyahlık ile İngilizliğin radikal demokratik bir eklemlenmesi, bu iki ögenin asimilasyoncu eklemlenmesinin başatlığına karşın, olanaklıdır. Otoriter hegemonyaya karşıt olarak radikal demokratik hegemonyadan söz edeceksek, bu iki tip

eklemlemeyi ayırt etmeliyiz. Radikal demokratik hegemonyaya uygun radikal demakratik eklemleme, farklılıkların giderilmesiyle başarılan bir eklemleme olmayacaktır. Radikal demokratik bir eklemleme durumunda siyahlığın özerkliği ve yıkıcılığı korunacaktır ve hatta olası maksimum düzeye kadar derinleştirilecektir. Açıkçası, bu eklemlemenin arı bir örneği bir olanaksızlık, terimlerde bir çelişki olurdu, fakat yine de derece bakımından radikal demokratik bir niteliğe sahip olduğu söylenen bir eklemleme olabilir.

Rastafari ve diğer özcü radikal siyah söylemler, hem "siyahlık" hem "İngilizlik" bakımından aralarında bir derece radikal demokratik nitelikli bir eklemlenme olanaklı olmadan önce, muazzam miktarda söylemsel çalışmaya gereksinim olduğunu gösterir. Egemenliğin olumsuzlamaları karşısında, siyahlık kendi geleneği içinde olumlu bir şekilde yeniden tanımlanmalıdır. Ne var ki, radikal siyah söylem hâlâ İngiltere'de, "İngiliz olma"yı tanımlama etrafında dönen mücadele alanının içinde duruyor.[93] İngilizlik ile siyahlığın radikal demokratik eklemlenmesi, İngilizliği farklılığa, sadece hegemonik otoriter İngilizliğin gölgesinde olanaksız görünen bir dönüşüme açmayı da gerektirir. Yeni bir İngilizlik inşasının olanaksız olduğunu söylemek, sadece hegemonik İngilizliğin doğallaştırıcı sonuçlarına boyun eğmek değil, "İngiliz Solu"nu acil bir projeden muaf tutmaktır da.

Rastafari, daha ileri siyah direnişlerinin temellerini attı. Bu yeni direnişler, siyahlığın her zaman var olan çok katlılığını ve heterojenliğini açığa çıkarır, özellikle sınıfların, cinslerin ve cinselliklerin etrafında örgütlenen diğer söylemlerle kesiştiklerinde. Özcü söylemlerden farklı olarak yeni direnişler bu farklılıkları bastırmaktan çok onlarla ilgilenirler.[94] Farklılıklara bu vurgu bağlamında, "hakiki bir kendi"yi "kurtarma" topyekün stratejisi, ya da öze dönüş, başarısız bir mit olarak temsil edilir. Siyahlıkların ırkçı parçalanması ile ırkçılığa hala karşı duran farklılaşmış siyahlıkların yaratıcı gelişmesi arasında önemli bir fark vardır.

Irkçı söylemin nötürleştirici, marjinalleştirici ve parçalayıcı etkilerine karşı etkili direnişler olmasaydı, siyahlık etrafında stratejilere kapı açmak olanaksız olurdu. Başka bir ifadeyle, özcü an, nesnenin özne oluş anıdır.[95] Tekil siyahlık farklılaşmaya açık olunca, bu yeni farklılıklar ırkçı söyleme karşı direnişin izini korur. Toplumsal, artık iki

kamp sistemi, acı çeken seçkin halk versus baskı sistemi gereğince temsil edilmez ve siyahlığın "masumiyeti" korunur.[96] Özcü anın stratejilerinin baskı karşıtı sonuçları olabileceği gibi baskıcı sonuçları da olabileceğinin kabulü olanaklı olur. "Evrensel siyahlık olarak bu tikel siyahlığın öne çıkmasıyla cins ve cinsellik farklılıkları ne ölçüde bastırılır?" ve "Otoriter olmayan bir İngilizlik ne ölçüde yeniden inşa edilebilir?" gibi sorular, meşru meydan okumalar olarak benimsenmiş olur. Siyah filmi ile ilgili bir müdahalesinde Hall, tekil siyahlığı farklılığa açmayı ve çağdaş siyah direnişlerinin İngilizliğin anlamını tanımlama mücadelesine kaçınılmaz girişlerini tartışır:

> Bu nedenle, şimdinin kategorileriyle yeniden yaşanmayan atasal geçmişin "yeniden kazınılması" ya da ona "dönüş" olamaz: Şimdinin teknolojileri ve kimlikleriyle dönüştürülmeyen geleneksel biçimlerin basit yeniden üretiminde yaratıcı sesletimlerin hiçbir temeli olamaz. *Black Britannica* gibi bir filmin ve daha yakın zamanlarda Paul Gilroy'un *There Ain't No Black in the Union Jack* adlı önemli kitabının işaret ettiği şey budur. 15 yıl önce İngiliz bayrağı altında siyahların olup olmadığına aldırmazdık, ya da en azından ben aldırmazdım. Şimdi sadece aldırmakla kalmıyoruz, aldırmamız da gerekiyor.[97]

Yine, bu "iki aşamalı devrim teorisi" değildir; farklı karşıtlıksal anlar basitçe birbirlerinin yerini almazlar.[98] Egemenlik sistemlerinin karmaşıklıkları, direnişlerin karmaşıklığını gerektirir. Özcü an ile özcü öznenin olanaksız olduğunun görüldüğü an, paradoksal bir şekilde hem birbirlerinin sınırını hem de olabilirlik koşulunu oluşturan birbirlerinin tamamlayıcısı gibi dururlar. İkinci an özcü anın eserini ortadan kaldırmaz, daha yerel ve daha karmaşık stratejilere olanaklar açar. Son olarak, iki an da arı bir biçimde değil, her zaman çeşitli düzeylerde birbirlerine örülü olarak görünürler.

Her toplumsal harekette olduğu gibi, Rastafari hareketinin değerlendirilmesi de, önceden belirlenmiş siyaset kavrayışlarına göre yapılmamalıdır. Ayrılıkçı ve tinsel nitelikleri, onu bir kaçış biçimi olarak meşrulaştırmak için kullanılmamalıdır. Aksine, Rastafari bir direniş

stratejisi olarak değerlendirilebilir ve İngiliz bağlamının belli bir noktasında etkili olmuş bir benzer direnişler geleneği içine konulabilir. Özcü söylemlerin sonuçları, soyutlamayla öngörülemez. Egemenlik sisteminin karmaşıklıkları veriliyken, öz-iddiaları yoluyla kimliklerin stratejik inşası, direnişlerin örgütlenmesinde hem merkezi bir role, hem de oldukça belirsiz bir mirasa sahiptir.

NOTLAR

1. "Yeni zamanlar" terimi, *Marxism Today*'de yayımlanan ve daha sonra Stuart Hall ve Martin Jacques, eds., *New Times. Tha Changing Face of Politics in the 1990s* (Londra: Verso, 1990)'de biraraya getirilen makalelerden alınmıştır.
2. Açıklamaları, L. Appignanesi ve S. Maitlend, eds., *The Rushdi File* (Londra: Fourth Estate, 1989)'a yayımlanmıştır.
3. "Yeni toplumsal hareketlerin mantığında iki an" kavrayışını, Stuart Hall'ün siyah direnişlerin çeşitliliği üzerine yorumundan aldım: "New Ethnicities," *Black Films/Black Cinema, ICA Documents 7* (Londra: Institute of Contemporary Arts, 1988). Temsil ilişkileri etrafında mücadele ile temsil siyaseti etrafında mücadeleleri birbirinden ayırır. Ayrıca bkz. J. Weeks, *Sex, Politics and Society* (Londra: Longman, 1981) ve *Gender Trouble* (Londra: Routledge, 1990).
4. Bkz. J. Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston: North Western University Press, 1973) ve *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins, 1976); R. Gasché, *The Tain of the Mirror* (Londra: Harvard University Press, 1986); H. Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
5. J. Dirreda, "A Letter to a Jopanese Friend", D. Wood ve R. Bernasconi, eds. *Derrida and Difference* (Evanston: Northwestern University Press, 1988) içinde, s. 4.
6. G. Spivak, "Translator's Preface," Derrida, *Of Grammatology* içinde s. xxviii.
7. Bu yaklaşım, özcü bir stratejinin siyasal değerinin stratejinin hangi özne konumundan kullanıldığına bağlı olduğunu ileri süren Diana Fuss'un yaklaşımına karşıttır: *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (Londra: Routledge, 1990).
8. Aristo, *Metaphysics* (Londra: Heinemann Loeb Classical Library, 1938) III, vi, 1 ve III, vi, 9.
9. İbid., V, viii, 1-3.
10. İbid., V, xxx, 1; VI, ii, 1-2.
11. Aristo, *The Politics,* 1260a.
12. İbid., VII.
13. İbid. VII.
14. İbid., IX.
15. İbid., XII.
16. J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studuies, 1978), s. 45; P. Aubenque, *La probleme de l'étre chez Aristotle* (Paris: Presses universitaires, 1966), s. 58.

17. Aristo, *Nichomachean Ethics* (Londra: Oxford University Press, 1925) X, s. 6-8.
18. E. Cashmore, *Rastaman* (Londra: Unwin, 1983), s. 13-14.
19. İbid., 17-19.
20. T. Vincent, *Black Power and the Garvey Movement* (San Francisco: Ramparts, 1976), s. 17-19; T. Martin, "Garvey ant Scattered Africa," J. Harris, ed., *Global Dimentions of the African Diaspora* (Washington: Harvard University, 1982) içinde, s. 245.
21. Jah Bones, "Reggae DJing and Jamaica Afro-Lingua," D. Sutcliffe ve A. Wong, eds., *The Language of Black Experience* (Londra: Basil Blackwell, 1985) içinde, s. 52-68.
22. L. Johnson, "The Reggae Rebellion," *New Society,* 10 Haziran 1976.
23. S. Davis ve P. Simon, *Reggae International* (Londra: Thames and Hudson, 1983).
24. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Inion Jack* (Londra: Hutchinson, 1987), s. 164-166.
25. Daha fazla bilgi için bkz. J. Plummer, *Movement of Jah People* (Birmingham: Press Gang, 1978); D. Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (Londra: Methuen and Co. 1979); L. Garrison, *Black Youth, Rastafarianism and the Identity Crisis in Britain* (Londra: ACER, 1979); H. Campbell, *Rasta and Resistance* (Londra: Hansib, 1985).
26. Jah Bones, "Language and Rastafari," Sutcliffe ve Wong, *The Language...* içinde.
27. Barthes'nin terime verdiği anlamda, yani "yararlı" görülmeyen bir pratikten zevk alma anlamında uyuşturucu kullanımı.
28. Bedenin-zihne bağımlılığının reddi, bu nedenle, Aristo'nun felsefi söyleminin içinde bulunduğu geleneğin bir reddidir.
29. Hebdige, *Subculture,* s. 63.
30. Cashmore, *Rastaman.*
31. Gilroy, *There Ain't,* s. 187.
32. İbid.
33. İbid., s. 187-192.
34. G. Yamato, "Something About the Subject Makis It Hard to Name," G. Anzaldua, ed., *Making Face, Making Soul/Hacienda Caras: Creative and Critical Perspectives By Women of Colour* (San Francisco: Aunt Lute Foundation Books, 1990) içinde.
35. E. Mzika, *Outlook,* no. 13, Yaz 1981.
36. Bkz. *Subculture.*
37. İbid., s. 19.
38. İbid., s. 3.
39. "Alt kültür teorisi" üzerine bkz. J. Clarke et al., "Subcultures, Culture and

Class," S. Hall ve T. Jefferson, eds., *Resistance Through Rituals* (Londra: Hutchinson, 1982) içinde; P. Cohen, "Sub-cultural Conflict and Working Class Community," *Working Papers in Cultural Stadies 2,* University of Birmingham, 1972.

40. *Subculture,* s. 17.
41. E. Lawrence, "Sociology and Black Pathalogy," *The Empire Strikes Back,* Centre for Contemporary Cultural Studies (Londra: Hutchinson, 1982).
42. G. Lewis, "Race Relations in Britain," *Race Today,* vol. 1, no. 3, Temmuz 1969; K. Pryce, *Endless Pressure* (Bristol: Bristol Classical Press, 1985); D. Hiro, *Black British, White British* (Londra: Eyre and Spottiswood, 1971); K. Norris, *Jamaica: The Search for Indentity* (Londra: Oxford University Press, 1962).
43. F. Shyllon, "Black in Britain," J. Harris, *Global Dimentions* içinde.
44. Hiro, *Black British,* s.4; N. File, *Black Settlers in Britain, 1555-1958* (Londra: Heinemann, 1981).
45. P. Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain* (Londra: Pluto, 1984).
46. Hiro, *Black British,* s.5.
47. Prycer, *Endless Pressure,* s. 20.
48. B. Porter, *The Lion's Share: A Short History of British Imperialism* (Londra: Longman, 1984), s. 339.
49. J. Mackenzie, *Propaganda and Empire* (Manchester: Manchester University Press, 1984), s. 253; B, Schwarz, "Conservatism, Nationalism and Imperialism," J. Donald ve S. Hall, eds., *Politics and Ideology* (Milton Keynes: Open University Press, 1986) içinde, s. 166.
50. Hiro, *Black British,* s. 301; Mackenzie, *Propaganda,* s. 255.
51. Mackensie, İbid., s. 258.
52. E. Lawrence, "Just Plain Common Sense: The 'Roots' of Racism", *The Empire Strikes Back* içinde.
53. C. Mullard, *Black Britain* (Londra: Allan and Unwin, 1973); S. Hall, "Racism and Reaction," J. Rex et al., *Five Views of Multiracial Britain* (Londra: Commission for Racial Equality, 1978) içinde.
54. R. Davison, *Black British: Immigrants to England* (Londra: Oxford University Press, 1966); I. Katznelson, *Black Man, White Cities* (Londra: Oxford University Press, 1973); A. Sivanandan, *A Different Hunger* (Londra: Pluto, 1982).
55. Sivanandan, *A Different Hunger,* s. 17.
56. 1964 ile 1966 yılları arasında yılda yaklaşık 7.000 Asalı Kenyalı İngiltere'ye göç etti, 1967'de hafif bir artışla bu rakam 8.443'e yükseldi. Ne var ki, 1967'nin net rakamları, bu ufak artışa karşın 84.000 göçmenin İngiltere'den göç ettiğini gösteriyor. Hiro, *Black British,* s. 224-225.

57. "The Speeches of Enoch Powell"da Powell'ın söylemini daha ayrıntılı tartıştım: *Essex Papers in Government,* no. 66, Kasım 1989.
58. Sivanandan, *A Diffrent Hunger,* s.23.
59. Tamı tamına ırk nedeniyle insanın fiilen göçmen olabileceği — ikametgahını değiştirmeden— düşüncesi, *For Queen and Country* filminde kullanılır.
60. Hall, "Racism and Reaction," s. 25-26.
61. Asimilasyon üzerine bu vurgunun bir örneği, 1984'te Asyalı İngiliz Pereira ailesinin açtığı bir sürgün davasında bulunabilir. (Gilroy, *There Ain't,* s. 63-64).
62. Sivanandan, *A Diffrent Hunger,* s. 17-18.
63. Aktaran Hiro, *Black British,* s. 229.
64. S. Hall et al., *Policing the Crisis* (Londra: Macmillan, 1978), s. 49; Sivanandan, *A diffrent Hunger,* s. 17-18.
65. Gilroy, *There Ain't,* s. 72-111.
66. İbid., s. 110.
67. J. Lambert et al., "Police/Immigrant Relations: A Critique of the Select Committee Report," *New Community,* vol. III, no. 3, Yaz 1974.
68. Bkz. West Midlands Polis Teşkilatı tarafından, polis ile siyah cemaat arasındaki ilişkilerin kötüleşmesi üzerine bir inceleme yapmakla görevlendirilen John Brown, *Shades of Grey* (Cranfield: Cranfield Institute of Technology, 1977).
69. Aktaran Gildoy, *There Ain't,* s. 58.
70. İbid., s. 59.
71. Yeni Sağ, ırk ve ırkçılık üzerine daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. G. Siedel, "The Concept of Culture, 'Race' and Nation in the British and French New Right," R. Levitas, *The Ideology of the New Right* (Londra: Polity Press, 1985) içinde.
72. Gilroy, *There Ain't,* s. 60.
73. *The Guardian,* 13 Temmuz 1988.
74. Yeni Sağın çok kültürlülüğe saldırıları üzerine bkz. G. Seidel, "The White Discursive Order," *Approaches to Discource,* s. 53-55.
75. *The Sunday Times,* 17 Temmuz 1988.
76. M. Smith et al., "The Ras Tafari Movement in Kingston," *Social and Economic Studies,* vol. IX, no. 3, 1960, ek.
77. Aktaran Barrett, *The Rastafarians,* s. 175.
78. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), s. 221.
79. E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985), s. 112.

80. D. Midgett, "West Indian Ethnicity in Great Britain, H. Safa ve B. du Toit, eds., *Migration and Developement* (Lahey: Mouton, 1975) içinde.
81. Lewis, "Race Relations in Britain", s. 79.
82. D. Lawrence, *Black Migrants, White Natives* (Londra: Cambridge University Press, 1974), s. 20.
83. Sivanandan, *A Diffrent Hunger*, s. 5-8.
84. Hiro, *Black British*, 43, 45.
85. İbid., s. 55.
86. Örneğin bkz. S. Carmichael ve C. Hamilton, *Black Power* (New York: Random House, 1967).
87. Aktaran Hiro, *Black British*, s. 103.
88. İbid., s. 103-104.
89. Ferdinand Dennis tarafından yazılan ve anlatılan altı bölümlük radyo belgeseli "After Dread and Anger" (Korkudan ve Öfkeden Sonra), Radyo Four, UK, Nisan 1988.
90. J. Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience," *Écris: A Selection*, çv. Alan Sheridan (Londra: Tavistock, 177) içinde.
91. J. P. Muller ve W. J. Richardson, *Lacan and Language* (New York: International Universities Press, 1982), s. 38.
92. Schwarz, "Conservatism, *Politics and Ideology*.
93. Hall, "New Ethnicities", s. 10.
94. İbid., s. 27.
95. Derrida, *Of Grammatology*, s. 44-64.
96. Hall, "New Ethnicities,", s. 28.
97. İbid., s. 30.
98. İbid., s. 27.

Kimlik Krizi ve Eski Yugoslavya'da Yeni Hegemonya Mücadelesi

Renata Salecl

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Tito'nun inşa ettiği Yugoslavya özellikle birleşirici bir yaratıydı. En azından bizzat Başkan Tito'nun simgelediği bağlantısızlığın yanı sıra öz-yönetim, kardeşlik ve birlik ideolojisi toplumsal dokunun "çimentosu" olarak etkili olmaktaydı. Öz-yönetimin, kapitalizmdeki işçi katılımından çok ilerde en yüksek demokrasi düzeyi olduğu savunuldu; bağlantısızlık, dünyanın iki bloğa bölünmesini aşmanın en iyi şansı olarak görüldü ve Tito, toplumun mutlu geleceğini (yüksek yaşam standardı, dünyaya açılma vb.) garanti etmenin yanı sıra, Yugoslavya içindeki bütün ulusların eşitliğini de garanti eden birleştirici otoriteydi. Fakat Tito'nun ölümünü hayal kırıklığı izledi. Halk, Yugoslav ekonomik mucizesinin, devletin başarısız sanayi yatırımlarını karşılamak için kullandığı ağır dış borçlara dayandığını kısa sürede öğrendi. Ekonomik çöküş, önemli uluslararası çatışmayla paralel gitti: Önce, Sırbistan'daki Kosova Özerk Bölgesi'nde Sırplarla Arnavutlar arasında, sonra ülkenin dağılmasıyla ve topyekün bir savaşla sonuçlanan diğer Yugoslav uluslar arasında.

Yugoslavya'nın paradoksu, yakın zamandaki bütün siyasal ünü 1948'de Stalin'den kopuşa (daha sonra, Doğu Avrupa reel-sosyalist sistemlerine karşıt olarak öz-yönetimi başlatmasına) dayanmış olmasına karşın, bu aynı devletlerin demokrasi mücadelesinde Yugoslavya'yı geçmiş olmalarıdır. Yugoslavya'nın sosyalizmi lağvetmedeki duraksamasının iki nedeni var: İlki, öz-yönetim ideolojisinin mantığı, ikincisi ise ulusalcılık.

Öz-yönetim ideolojisinin dağılması —gerçekte Yugoslavya'nın ekonomik ve siyasal kaosu— Althusser'in devletin ideolojik aygıtları üzerine tezini doğruladığı söylenebilir: İdeolojinin, toplumun bütün örgütlenmesinde maddileştirildiği tezini.[1] Örneğin, "artı değerin doğrudan üreticilerin emrine verilmesi" ile ilgili öz-yönetim tezinin ütopya olduğunu söyleyebilsek bile, bu ütopya, yine de sosyalist firmaların örgütlenmesinde maddileştirildi —tıpkı "öz-yönetim doğrudan demokrasisi" ile ilgili ütopyanın karmaşık bir delegasyon sisteminde maddileştirilmesi gibi; ya da "halkın öz-savunması" düşüncesinin, toplumun her hücresine nüfuz eden ajanlar ve gizli düzenlemeler ağında maddileştirilmesi gibi. Neyse, öz-yönetim ideolojisi reel-sosyalist ideolojiye tam karşıt olarak sunulduğu sırada, aynı zamanda temel ögelerini de (sistemin garantisi olarak Parti, biçimsel özgürlükten çok fiili özgürlük için mücadele, sistemin düşmanlarıyla uğraşma vb.) ele geçirdi ve sistemi eleştirenleri reel sosyalizmin doğru saydıklarından daha etkili susturma yolları olanağını yarattı. Öz-yönetim sistemi içkin olarak devrimci ve öz-eleştirel olsaydı, sistemi hep yeni yasal normlarla "devrimcileştirerek" sürekli değiştirirdi —anayasayı sürekli değiştirerek, ya da o zamana kadar işçilerin doğrudan yönetimini engelleyen sistemdeki farklılıkları sürekli iyileştirerek vb. Fakat bu faaliyetlerin tamamında güç kaynakları (parti, devlet örgütü, gizli polis), sonunda klasik reel-sosyalist sistemdekilerle aynı rolleri üstlendiler. Tamı tamına bu "devrimci" doğa nedeniyle, öz-yönetim ideolojisi, bizzat öz-yönetim ideologlarının kendilerinin de aynı sorunlarla nasıl uğraştıklarını vurgulayarak sisteme muhalif eleştirmenleri nötralize edebilirdi. Örneğin, öz-yönetim ideolojisi kendisinin de yabancılaşmış bürokratik yapıdan kurtulmaya çalıştığını ve işçilerin doğrudan yönetimi için mücadele ettiğini söyleyerek "antibürokratizasyon" talebinin karşısına çıkabilirdi. O zaman, öz-yönetim sisteminin gerçekten tehlikeli tek eleştirmenleri, bizzat öz-yönetim düşüncesine açıkça saldıranlar olurdu; ve içerdeki en kötü düşmanlar olarak ayırt edilirlerdi.

Seksenlerdeki ekonomik krizler işçi ayaklanmalarını kışkırttı; fakat işçilerin talepleri oldukça muhafazakardı: Daha fazla ücret ve daha iyi çalışma koşulları istiyorlardı, fakat siyasal çoğulculuğu ve bağımsız sendikaları pek istedikleri yoktu. Grevler ve mitingler, olumlu herhangi bir siyasal değişim programının yokluğuyla belirgindi: Halk, sistemde değil,

sistemin ideolojik temellerine (sosyalizm, işçi sınıfının çıkarları vb.) ihanet içinde olan liderlikte değişim istiyordu. "Kadrolar her şeye karar verir" şeklindeki tipik eski Stalinist anlayışla, Yugoslav işçileri "doğru insanların doğru yerlerde olması"nı da istiyordu. Yugoslav sisteminin temelinin yönetici politokrasi ile işçi sınıfının dar, el becerileri bakımından kalifiye kesimi arasındaki anlaşmaya dayandığını ileri süren Yugoslav sosyolog Josip Zupanov, bu bakış açısını en iyi şekilde açıklamıştır.[2] Bu işçi sınıfı, yerleşik düzenin gerçek direğiydi. Toplumsal güvence ve "çalışmama hakkı"yla, yani (düşük) yaşam standardı hakkı, iş güvencesi ve çok fazla çalışmak zorunda kalmama hakkıyla asgari geçim düzeyini sürdürme karşılığında, topyekün yetki siyasal bürokrasiye verildi. Ekonomik kriz, egemen siyasal bürokrasinin anlaşma yükümlülüklerini artık yerine getirememesi anlamına geldi; bu nedenle, işçilerin protestoları, politokrasiyi anlaşma hükümlerine uymaya umutsuz çağırısı olarak görülebilir. İşçi protestosunun paradoksal özellikleri —demokrasi ve bağımsız sendika taleplerinin hiç olmaması— her halde en iyi bu bakış açısıyla açıklık kazanır. İşçiler, doğrudan doğruya kendi ortaklarını, onların bakış açısından Parti'de yuvalanmış ortaklarını "insanca bir yaşam" sağlamaya çağırdılar. Ya da biraz farklı ifade edersek: Kendilerine bakılması karşılığında iktidar verebilecekleri bir Efendi arıyorlardı. Gerçekten, Milosevic'in liderliğinde Sırp ulusalcılığının yükselişindeki ögelerden biri, Milozevic'in bu olgu üzerinde yükselme kapasitesi ve kendisini işçi taleplerinin adresi olarak tanıtma yeteneği oldu. Kendisine güç verildiği ölçüde, cumhuriyetlerin çürümüş bürokrasilerinin tersine toplumsal anlaşmada kendi payına düşeni yapacağına söz verdi.

Yugoslavya'daki öz-yönetim ideolojisi üç evrede dağıldı. Öz-yönetimin birinci evresi, *Praxis* dergisi etrafında toplanan teorisyenlerin "gerçek" (eleştirel, yaratıcı olarak okuyun) Marksizm adına resmi ideolojiye saldırdığı altmışlarda ve yetmişlerde gerçekleşti. *Praxis* felsefecilerine göre, Yugoslavya toplumunda egemen olan "devletçi bürokratik" koşullar, "gerçek bir öz-yönetim sosyalizmi"nin ortaya çıkmasını engelliyordu. Sonuç olarak, öz-yönetim kavramını daha anlaşılır ve etkili kılmak niyetiyle, gerçek ile ideal arasındaki uçurumu kapatma programı önerdiler. Başka bir ifadeyle, muhalefet, yerleşik düzenin ideolojisinin temiz bir versiyonu adına yerleşik düzeni eleştiriyordu. Öz-yönetim ideolojisinin dağılmasında ikinci evre, sek-

senlerin başında "yeni toplumsal hareketler" biçiminde başladı. Bu dönem, hem resmi hem muhalif ideolojinin eşit ölçüde dağılma süreciyle belirgindi. Resmi söylemin çözülüşü, yerleşik düzenin artık homojen bir ideolojik inşayla meşrulaşmadığını, ideolojik söylemi nde bir dizi heterojen, bağlantısız öge kullanır duruma geldiğini gösterdi. Örneğin, öz-yönetim ve toplumsal mülkiyet, piyasa ekonomisiyle ilişki kurmaya kalkıştı; fakat bağımsız gazetecilik talebine sıra gelince, yerleşik düzen gerçek sosyalist bir tarzda yanıt verdi, yani "basın özgürlüğü hiçbir yerde yoktur" yanıtını. İlginç bir şekilde, benzer bir çözülme muhalefette de gerçekleşti: Bu, sadece sosyalist sistem temelini sorgulamakla kalmayıp, daha çok devletin rolünü sorgulayan —hepsi de bir sivil toplum mücadelesi adına— muhalif öznelerin (örneğin, feminist hareket, barış hareketi, ekoloji vb.) çoğulcu bir senaryosu olarak kendisini gösterdi. İdeolojik heterojenlik ve apolitisizmle belirgin bu muhalefet, partiler biçiminde örgütlenmeyip açık protestolarla yerleşik düzene baskı yapan bir dizi resmiyet dışı hareket biçimini aldı.

Öz-yönetim ideolojisinin dağılmasında üçüncü ve son evre, muhalefet gruplarının resmi siyasal partiler yarattığı ve açık iktidar mücadelesi ilan ettikleri seksenlerin sonunda ortaya çıktı. Bu durum, yerleşik düzenin, en azından açıklamalarında, kutsal konumundan vazgeçmek ve Komünist Partisi'ni birçok siyasal özneden sadece biri —günün birinde iktidarı kaybedecek biri— olarak kabul etmek zorunda kaldığı anlamına geliyordu. Resmi ideolojik söylem, kapitalizm yüzlü bir sosyalizm lehine öz-yönetimi ve Marksizmi bu dönemde terk etmeye başladı. Her zamankinden daha güçlü muhalefet nedeniyle, resmi söylem muhalefet söyleminin ögelerini kendi içine katmak zorunda kaldı: Bu nedenle, insan hakları, düşünce özgürlüğü, hukuk ve piyasa kurallarına dayalı devlet vb. için mücadeleyi vurgulamaya başladı. Fakat o zaman, değişen söyleme karşın devlet aygıtı, ordu ve gizli polis eski konumlarını hala ellerinde tuttukları, dolayısıyla yerleşik düzenin o ana kadar yaptığı gibi çalışmaya devam etmesine olanak sağladıkları için hala güçlüydü.

Bu arka plan, tamı tamına öz-yönetim ideolojisinin dağılmaya başladığı anı saptamamıza olanak verir. Öz-yönetimin başlıca ideoloğu Edvard Kardelj,[3] 1970'lerde, bir öz-yönetim toplumunun önemli bir ögesi olarak "öz-yönetimi oluşturan çıkar gruplarının çokluğu"nun önemi ile

ilgili bir tez ileri sürdü. İlk bakışta, öz-yönetim söz dağarcığından (işçilerin üretim araçlarının tek sahipleri , üretim ve artık konusunda karar verebilen tek kişiler olduklarını; gerçek öz-yönetimin her türlü yabancılaşmayı hallettiğini, vb. sürekli vurgulayan) başka bir içi boş ifade gibi görünen bu tez, aniden bir yorumlar çokluğu üretmeye ve böylece radikal bir olumsallık alanını belirginleştirmeye başladı. Niçin? Çünkü, "Öz-yönetimi oluşturan çıkar grupları çoğulculuğu", Parti tekelini kırma olarak yorumlanabilirdi —zira, o ana kadar Parti ideolojisi fikirlerin, düşüncelerin ya da çıkar gruplarının çoğulculuğu kavramını hiç kullanmamış, aksine ne pahasına olursa olsun birlik nosyonuna yapışıp kalmıştı. Fakat bir çıkar grupları çoğulculuğu başlar başlamaz, birlik tehlikeye girer; zira gerçeklikte, bir çıkar grupları çoğulculuğu siyasal çoğulculuğa eşittir. Böylece görünüşte fazla gibi gelen bir ek, sistemin kırılmaya başladığı nokta, yani, o zamana kadar ideolojik bir yapı oluşturmuş olan ögelerin bağımsızlık kazanıp yeni bir eklemlenmeyi bekleyen "yüzer gösterenler" olarak işlev görmeye başladığı nokta oldu. Hegemonya mücadelesi, yani bir dizi eş anlamında bu kavramın kapsamının ne olacağına ilişkin mücadele böyle başladı.[4] Resmi Parti ideolojisi, "öz-yönetimi oluşturan çıkar gruplarının çoğulculuğu"nu kendi kapsamı içinde tutmaya boşuna çalıştı; Kardelj'in kendisi daha sonra terimi terk etmiş olmasına karşın, bu "çoğulculuk", alternatif muhalefet hareketinin bir alamet-i farikası olarak artık kendi başına hayat bulmuştu. İdeolojik yapının çatırdamasıyla birlikte, söylemlerin serbest yüzen dağınık ögeleri "yeniden dikecekleri" şey üzerine mücadele gelip kapıya dayandı.

Federal otoriteler ve ordu (JNA) umutsuzca Tito'nun Yugoslavya'sını korumaya çalıştılarsa da, "kardeşlik ve birlik" retoriği ile devrim ve ulusal kurtuluş sloganları, Yugoslavya'nın simgesel evrenini 40 yıldır bir arada tutan özdeşleşme noktaları olarak artık işe yaramıyordu. Seksenlerin sonunda, ideolojik hegemonya mücadelesi bakımından bütünüyle yeniden tanımlanan bir dizi yeni ve öncelikle ulusal özdeşleşme noktaları ortaya çıktı. Sonuç olarak, seksenlerin sonunda, gelecek bir Yugoslav toplumunun biçimiyle ilgili çeşitli kavrayışların etrafında kristalleştiği üç bloğu ayırabiliriz. En itibarsızı, üniter bir devlet, güçlü bir parti ve sırp egemenliği altında merkezi bir hükümet kavramıyla sağcı popülist Sırp blokuydu. Bu blok, Voyvodina özerk bölgesiyle birlikte Sır-

bistan Cumhuriyeti'ne ek olarak Kosova ve Karadağ'daki Sırp nüfusu, Ortodoks Kilisesi mensuplarını, federal yönetimin ve ordu alt kademelerinin bir kısmını, Yugoslavya'nın diğer bölgelerindeki ve dışardaki Sırpları kapsıyordu. Sırp nüfus sayı olarak en büyük nüfus olduğu ve Belgrad aynı zamanda hem Sırp Cumhuriyeti'nin hemde Yugoslavya'nın başkenti olduğu için, bu blokun federal kurumlarda önemli bir nüfuzu vardı. Federal yönetimde çalışanların ve askeri liderliğin büyük bölümünün Sırp kökenli olduğu da unutulmamalıdır. Bu blok, ekonomik az gelişmişlik, yüksek işsizlik ve Kosova'da süre giden Sırp-Arnavut anlaşmazlığıyla nitelik kazandı. Bu bloğun karşısında, cumhuriyetlerin daha fazla bağımsızlığı ve çoğulcu, çok-partili bir toplum örgütlenmesi için çalışan Sloven bloğu vardı. Bu blok, Slovenya Cumhuriyetin'de hem liderliği hem muhalefeti, Hırvatistan'daki muhalefetin bir kısmını ve liderliğin küçük bir kısmını, Bosna-Hersek ve Kosova'daki küçük muhalefet gruplarını kapsıyordu. Bu bloğun ayırt edici niteliği, göreli ekonomik başarı, düşük işsizlik düzeyi ve Slovenya'daki siyasal liberalizmdi. Ne var ki, bu blokun zayıflığı, federal kurumlarda ve ordudaki nüfuzunun zayıflığından kaynaklıyordu.

Ne olursa olsun, en güçlü ve en "resmi" blok, ordudan, federal yönetimin bir kısmından, gizli servisten, askeri sanayiden ve Bosna-Hersek ile Makedonya'daki liderliklerin büyük bir bölümünden oluşan "statüko" bloğuydu. Bu blok, konumunu baskıyla sürdürmüştü ve "şeyleri hiçbir şey değişmeyecek şekilde değiştir" stratejisine uygun olarak yüzeysel uyumlarla krize karşı durmak istiyordu. Konumunu koruma isteyen bu blok, her iki bloğa da karşı durdu. Ekonomisi umutsuz derecede verimsiz olmasına karşın, ilke olarak piyasa ekonomisinden yanaydı.

Milliyetçilik

Ulusal tehdit, yerleşik düzen kadar muhalefetinde dayandığı en güçlü özdeşleşme noktasıydı. Bu nedenle, bir yanda yerleşik yerel figürler diğer uluslara karşı ulusun savunmasında oynadıkları rolü vurgulayarak konumlarını güçlendirirken, diğer yanda, muhalefetin bir kısmı da ulusal egemenliği siyasal mücadelenin ana amacı olarak sundu.

Bu senaryoda, iki ulusalcılık görüşü resmi Yugoslav siyasetinde ege-

mendi ve ulusal çatışmanın patlamasından bu yana egemen kaldı. Birincisi "ilerici" ulusalcılığı (saldırgan olmayan, savunmacı, sivil) "saldırgan" ulusalcılıktan (saldırgan, nefreti öne çıkaran ve homojen ulusal cemaatlerin yeniden kurulmasını amaçlayan) ayırt etmeye çalıştı. İkinci görüş, ulusal sürtüşmelerin yönetici siyasal bürokrasinin uluslar arasındaki bölünmeyi sürdürme ve böylece halkın gerçek düşmana, yani yönetici bürokrasiye karşı birleşmesini engelleme aracı olduğunu vurguluyordu. Kendilerinin başkalarını nasıl sömürdüğünü gizlemek için her ulusa diğerlerinin kendisini nasıl sömürdüğüne dair bir mit sunulduğu doğru değil mi? Böyle bir mit, eski iyi Stalinist asla anti-sosyalist olmayan dürüst, namuslu çalışkan insanlar mitinin zamanı geçmiş bir versiyonuydu. Bizim de Yugoslavya'da asla milliyetçi olmayacak —sadece politik-bürokrasinin *yozluğuyla* milliyetçi saldırılara manipüle edilirdi— dürüst, namuslu, demokratik cumhuriyet mitimiz vardı. Tıpkı "namuslu çalışkan insanlar"ın sadece Parti için mitsel bir referans noktası olarak (iktidarını meşrulaştırmak için) var olması gibi, dürüst, ulusalcı olmayan bir cumhuriyet miti de sadece yerleşik iktidarı meşrulaştırmak için vardı.

O zaman, paradoksal bir şekilde, gerçek demokratik olgunluğa ilk adım, zorunlu olarak, halkın "sapıklık"ının koşulsuz kabulü olurdu. Örneğin, Arnavut halkının esasında namuslu olduğu ve irredentizmin* sadece manipülatörler tarafından kafalarına sokulan bir düşünce olduğu doğru değildir; ya da Sırp halkının esasında namuslu olduğu ve Büyük Sırp milliyetçiliğinin sadece manipülatörler tarafından halkın kafasına sokulan bir düşünce olduğu doğru değildir, vb. denilebilir. Bu tür heyecanlı ifadelerde kitlelerin nazik bir şekilde manipülatörlere teslim edildiğini görmek zor değil; "milliyetçilik miti"yle en içten kimliklerini nasıl sürdürdüklerini görmek de zor değil. Aynı şekilde, savaşta kazanılıp barışta kaybedilen bir Sırbistan mitiyle inşa edilen Büyük Sırp Milliyetçiliğin, bireylerin en içsel, günlük, somut yüklerine katlanmalarının ideolojik aracıdır; bir günah keçisi bulma yollarıdır (bu durumda Hırvatlar). Burada itiraf edilmesi gereken şudur: insanlar, aldatılmayı isteyecek şekilde zaten yapılandırılmış olmadıkları sürece aldatılamazlar.

---

* Bir zamanlar kendisinin olduğunu kabul ettiği toprakları geri alma düşüncesi (ç.v.)

Ya da, başka bir şekilde ifade edersek, insanlar aldatılmaları yönünde bir arzuyu kendileri eklemlerler..

Psikoanaliz, hem ulusalcılığı basitçe mahkum etmekten hem de onu "iyi" (ilerici, anti-emperyalist, vb.) versus "kötü" (şövenist, sömürgeci, vb.) diye ayırma sahte çözümünden sakınmamıza olanak tanır; ulusu, etrafında fantazilerin örüldüğü travmatik öge gibi "her zaman dönen" şey olarak kavramamıza olanak tanır. Bu nedenle, etnik nefrete destek olarak iş gören fantazi yapısını eklemlememize olanak tanır. Zira, her iki ulusal hareket de —sağcı muhalefet ve otoriterian popülizm— ulusa bir tehdit ile ilgili özgül fantaziler yaratarak güçlerini inşa ettiler ve bunun sonucu olarak, kendilerini "içimizde bizden fazla olan şey"in, yani bizi ulusun bir parçası haline getiren şeyin koruyucuları olarak öne çıkardılar.

Bütün milliyetçiliklerde olduğu gibi, ulusalın ulusla ("bizim tür") özdeşleşmesinin, düşman fantazisine—görünmeden toplumumuza sızıp "bizim tür"ün olmayan alışkanlıklarla, törelerle (gerçekte, söylemleri) bizi sürekli tehdit eden bir yabancı fantazisine— dayandığını vurgulamak gerekir. Bu Öteki ne "yaparsa yapsın", varlığıyla bizi tehdit eder. Ötekinin yaşayış şekliyle ilgili fantazi bizim anlatımımızda tembeldir, bizi sömürür ve bu fantazi isteğimize göre tekrar tekrar yeniden yaratılır. Örneğin, göçmenlerin tembel, iş beceremez vb. olduklarına dair genel bir kanı vardır ve eşzamanlı olarak hamaratça işlerimizi çaldıkları suçlaması buna eşlik eder. Coşkuyla çalışan Öteki özellikle tehlikelidir. Kaynaşan göçmenler konusunda da aynı şey söylenebilir: Çoğunlukla tuhaf alışkanlıklarını sürdürmekle, uygarlaşmamış olmakla vb. suçlanırlar. Fakat bizim adetlerimizi benimsediklerinde ise, bizden "bizim şeyimiz", ulusumuzu, çalmak istediklerini sanırız.

Öteki'nin Öteki olması ve onun kendi adetlerine sahip olması olgusundan kesinlikle rahatsız oluruz. Jaques-Alain Miller'in söylediği gibi, Öteki'ye nefret Öteki'nin keyfine, Öteki'nin tikel eğlenme şekline nefrettir. Örneğin, Hırvatlar Arnavutlar'ın "mafyavari" işlerine kızdıklarında, ya da Slovenler "Güneyliler'in" (Bosnalılar, Sırplar, Karadağlılar vb.) eğlenme tarzlarını dayanılmaz bulduklarında, saptadıkları şey, Öteki'nin bizimkinden farklı eğlence biçimlerini bulma tehdididir. Miller'in söylediği gibi:

Buna benzer bir şey, örneğin, Öteki'nin her kapıyı açan paradan hoşlanmasını atfetmemiz olgusunda olabilir. Öteki'nde komşumu görmek istiyorum, fakat benim komşum olmaması koşuluyla. Sadece uzaktaysa, uzaklaşmışsa onu kendim gibi sevmeye hazırım.. Öteki çok yaklaştığında, Lacan'ın dediği gibi size karıştığında, her şeyden önce Öteki'yle eğlenmenin artısıyla ilgilenen yeni fantaziler ortaya çıkar...

Hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük sorunu, asla bilimin öznesiyle ve insan haklarıyla ilgili değildir. Sorun, Öteki'nin, benim eğlencemi çalan O olarak Öteki'nin eğlencesine yönelik hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük düzlemindedir...

... Öteki'nin kendi dilinden, inaçlarından, giyinme ve konuşma tarzından vazgeçmek zorunda kalıp kalmayacağını düşündüğümüzde, fiilen onun ne ölçüde kendisinin Öteki eğlencesinden vazgeçmeye ya da vazgeçmemeye istekli olduğunu öğrenmek isteriz.[5]

Bizim eğlencemizi çalan bu Öteki, her zaman bizim kendi içimizdeki Öteki'dir. Öteki'ye nefretimiz, gerçekte, dayanılmaz bulduğumuz ve itiraf edemediğimiz, bir "Öteki'nin eğlencesi" fantazisi yoluyla Öteki'ye çevirdiğimiz bizim kendi eğlencemizin bir parçasından (artı) nefrettir. Öteki'den nefret, son çözümlemede, insanın kendi eğlencesinden nefretidir. Ötekiler'in eğlencesine hoşgörüsüzlük fantaziler üretir ve bu fantazilerle tikel ulusların üyeleri kendi eğlencelerini örgütlerler.

Sırp otoriteri popülizmi, iç ve dış düşmanlarla mücadele konusunda bütün bir mitoloji üretti. Öncelikli düşmanlar, Sırp otonom bölgesi Kosova'yı koparma ve böylece Sırp toprak ve kültürünü çalma tehdidi olarak algılanan Arnavutlardır. İkinci düşman, halkın iktidarını tehdit eden yabancılaşmış bir bürokrasidir: Ulustan yabancılaştığı için Sırp ulusal kimliğini içerden kemirdiği söylenir. Üçüncü düşman, "soykırım" politikalarıyla Sırp nüfusu Hırvatistan'daki "tarihi" Sırp topraklarından süren Hırvatlar oldu.

Bütün düşman imgeleri özgül fantazilere dayanır. Sırp mitolojisinde Arnavutlar saf İblis, tasarlanamaz, özneleştirilemeyen şey olarak anlaşılır —çok köklü bir şekilde Öteki oldukları için, insan sınıfına konulamayan varlıklar. Sırplar, Arnavutlarla çatışmalarını "insanın insan olmayanla" bir mücadelesi olarak betimlerler. İkinci düşman –bürokrat–

Sırp-olmayan, kendi ulusuna ihanet eden hain ve kadınsı olarak sunulur. Hırvatlar, Goebbels'in varisleri olarak, yani acı çeken Sırp ulusuna — kaderi Irak'taki Kürtler'e benzeyen bir ulus— işkence eden zalim Ustashi kasapları olarak tarif edilir. Müslümanlar, dinlerini bütün dünyaya yaymak isteyen köktendinciler, aşırılar olarak adlandırılır.

Ne var ki, Arnavutlar'ın, yanısıra Slovenler de Sırp milliyetçiliğinin düşmanları olarak belirdi: Arnavut ayrılıkçılarla, Sırbistan'ın siyasi hegemonyasını daraltma arzusunu paylaşırlar. Bu iki düşmanı birleştirirsek elimize ne geçer? Arnavutlar'ın pis, zina yapan, aç gözlü, şiddete düşkün, ilkel vb. olarak sunulduğunu; Slovenler'in ise yurdunu sevmeyen, anti-Yugoslav entelektüeller ve Sırpların çalışkanlığından geçinen üretken olmayan tüccarlar olarak sunulduğunu anımsayın. Basitçe iki resmi yan yana koyarsak, bir Arnavut'u bir Sloven'e eklersek, ne olur? Karşınıza bir Yahudi, tipik anti-semitik bir Yahudi portresi çıkar: Pis, zina yapan, fakat aynı zamanda bir entelektüel, üretken olmayan, vurguncu tüccar.[6] Dahası, Sırp mitolojisinde düşman, hem aç gözlü hem güçsüzdür. Tıpkı İngiliz muhafazakarların göçmenleri (özellikle siyahlar), İngiltere'ye yönelmiş bir tehdit "İngiliz ırkının ırzına tecavüz" olarak betimlemeleri gibi,[7] Sırplar da Arnavutları kendi kültürlerini kurmak için Sırp ulusal kimliğini çalan Sırp ulusuna tecavüz edenler olarak tarif ederler. Arnavutlar'ın Sırp kızlara fiilen tecavüz etmeye kalkıştıklarına dair söylentiler, bu tecavüz figürünü güçlendiriyor. Fakat burada önemli olan, tecavüzün hep sadece kalkışılmış —yani, başarılmamış— olmasıdır. Böylece bir düşmanın resmi, Sırp kızlara tecavüz etmeye çalışan, fakat fiilen bunu yapmayı becerremeyen bir Arnavut şeklini alır. Bu resmetme, düşmanın güçsüzlüğü fantazisine dayanır –düşman kalkışmaya, tecavüz etmeye çalışır; fakat maço Sırp'a mutlak karşıtlık içinde güçsüzdür, şaşkındır.

Yeni Sırp popülizminin mitolojisi gerçek adamlar —işçiler, halk adamları— ile bürokratlar arasındaki farklılığı sürekli vurgular. Bu mitolojide bürokrat, hem orta-sınıf feodal efendi hem fötr şapkalı ve kravatlı, "dışı temiz içi kirli" çıtkırıldım kapitalist olarak resmedilir; "dışı kirli içi temiz" işçinin, ulusun insanının tam tersi.[8] Savın özü şudur: Bürokrat "gerçek" bir erkek değildir; kadınsıdır, sümüklü böcek gibidir; viski içer, ananas yer —geleneksel ulusal yiyecekleri yiyen ve mavi işçi

tulumu ya da ulusal giysileri giyen maço işçiye karşıt olarak. Gelenekten yabancılaştıkları ve kahraman Sırp halkına ihanet ettikleri için bürokratlar adam değildir.

Sonra ulusla bağını göstermek için Sırp popülizmi kahramanca ölenleri anımsatır —sadece adlarını değil, bedenlerini. Yeni Sırp popülist mitolojisinde, şu anda Sırp hükümranlığı için savaşanlar, 6 yüz yıl önce Türkler'e karşı savaşmış Sırp kahramanlarla karşılaştırılır. Kahraman geçmişle bu dramatik özdeşleşmede kemikler özel bir rol oynar. Sırp popülizmi, bir yöneticinin cesedinin gömülmeden önce bütün manastırları dolaştırıldığı eski bir Ortodoks geleneği yeniden keşfetti; böylece, Türkler'le çarpışmada ölen ünlü Sırp Kahraman Kral Lazar'ın kemikleri 6 yüzyıl sonra Kosova'ya taşınarak gerçek Sırp kimliğinin restorasyonu 1989'da pekiştirildi. Eski Ortodoks ayini kemikleri manastırlarda dolaştırma Lazar'ın cesedi için tekrarlandığında, Sırp simgesel cemaatinin doğuşunu gösterdi. Burada kemikler, Lacancı terimle Gerçek, simgesel Sırp ulusal cemaatini anlatan şeyden "daha fazla bir şey" olarak görülebilir. Gerçekten, ulusal "Şey" tamı tamına kemiklerden çıkar. Bu nedenle, Lazar'ın kemikleri, kendi (doğru) yerine dönmüş —her zaman yaptığı gibi— Gerçek olarak işlev görür. Lazar'ın Kosova'ya dönüşü, Kosova'nın "Sırp olan şeyin" hep beşiği olduğu "olgu"sunun simgesel doğrulanmasını oluşturur.

Lacan'ın söylediği gibi, ırk, tikel bir söylemin simgesel düzeni koruma şekline göre kurulur. Aynı şey bir ulusal cemaat kavramı için de söylenebilir: Sırp örneğinde, gülünç kemikleri taşıma ayini simgesel evreni hem koruma hem de yeniden kurma işlevi görür. Olgusal düzeyde burada karşı karşıya olduğumuz şey, kralın olup olmadığı belli olmayan, olsa olsa antropolojik ya da arkeolojik bir değeri bulunan sıradan kemik parçalarından fazla bir şey değildir; fakat Sırp ideolojik söyleminde bu kemikler, "düşmanın her zaman bizi yoksun bırakmak istediği ve özel bir dikkatle korumamız gereken" şeyi de temsil eder. Sırplar'la Arnavutlar arasındaki ulusal çatışma ve Sırplar'la Makedonyalılar arasındaki mücadele, Sırp mezarlarından çalınan kemikler simgeciliğini hep istismar etmiştir. Örneğin bir mit, Arnavutlar'ın güya Sırp çocukların mezarlarını kazdıkları iddiası etrafında gelişti; başka bir mit, Makedonyalılar'ın kendi tıp fakültelerindeki anatomi derslerinde I.

Dünya Savaşı'nda ölen Sırplar'ın kemiklerini kullandıklarını iddia eder. Dahası, II. Dünya Savaşı'nda Ustashi tarafından öldürülen Sırplar'ın kemikleri, Hırvatistan'daki savaş sırasında özel bir anlam kazandı ve kemikleri taşıma ayinleri ve ideolojik konuşmalarla yeniden gömme törenleri bir kez daha görünmeye başladı.

Milliyetçilik ve Yeni Hegemonya Mücadelesi

Son on yılda, Sırbistan'daki yeni hegemonya mücadelesinde milliyetçilik önemli bir rol oynadı. Bu mücadele, Slobodan Milosevic etrafındaki bir grup Sırp politikacı Kosova özerk bölgesinden Sırp göçü sorununu ele aldığında başladı. Bu grup daha sonra, diğer cumhuriyetlerin parçası olan toprakların ilhakıyla Büyük Sırbistan'ın kurulmasını açıkça istedi. Sırbistan'daki bu popülist hareket, görünüşte bağlantısız iki ögeyi başarılı bir şekilde birleştirdi: Neo-Stalinist parti siyaseti ile sivil toplum kavramını (ulusalcı bir kılıkla da olsa).

İlk önce, partinin devletin üstüne konulmasıyla bazı Stalinist hedeflere ulaşılması gerçekleşi. Şaşırtıcı bir şekilde bu iş, popüler bir destek buldu. Milosevic'in buradaki başarısı, bir yığın heterojen ögeyi popülist ulusalcı bir projede, en olağanüstü ögeleri içeren bir yamalı bohçada birleştirmek oldu:

(i) hem birliğe hem de temizleyerek "ayrıştırma"ya ve az çok kendinden menkul bir öz-yönetim karşıtlığı zinciriyle —Tito-parti-ordu-kardeşlik-birlik— yürüyen bir ideolojiyi canlandırmaya başvurmasıyla *geleneksel Stalinizm;*

(ii) olağanüstü durum histerisi ve belirli düşmanlara yöneltilmiş, ulusal düzeyde tekrarlanan kitle gösterileriyle ortaya konan "sokak baskısı"yla *proto-faşist sağcı popülizm;*

(iii) kesin bir şekilde yasaları uygulayan güçlü, birleşik bir devlet vurgusuyla *devletçilik;*

(iv) az çok doğrudan ifade edilen Yugoslavya'nın direği, Yugoslavlığın özü olarak Sırbistan ve tek "gerçek" Yugoslavlar olarak Sırplar teziyle *milliyetçiliğin mitolojileştirilmesi;*

(v) Milosevic'in burjuva demokrasisiyle sıkılgan flörtüne ek olarak

ekonomik liberalizm ve Kosova'daki Sırplar'ın insan haklarına vurgusuyla *burjuva liberalizmi*.

Bütün bu farklı ögeleri bir arada tutan ne olabilirdi? Güçlü bir liderin bir kararlılık gereksiniminin ("şimdi tarih zamanıdır, tartışma zamanı değil") ve açık bir Düşman imgesinin figürü.[9] Anlamlı bir şekilde, bu heterojenlik Milosevic'in zayıflığı değil, gücü oldu. Laclau ve Mouffe'den ödünç alınan terimleri kullanırsak, Milosevic etkili bir "eşdeğerlikler dizisi"ni yeniden kurmayı tam başardı.[10] Stalinist demir yumruk retoriğini, arkaik ulusalcılığı ve insan hakları sivil retoriğini vb. federal bürokrasinin statükosuyla bileyerek onun karşısında bileşik bir söylem yarattı.

Milosevic'in popülizmi, toplumun tek tek katmanlarına (işçiler, entelijensiya, teknokratlar, parti bürokrasisi vb.) potansiyel düşmanlıklarını nötürleştirecek şekilde etkili seslenmesine de dayandı. Ernesto Laclau'nun belirtiği gibi:

> Bu nötürleştirmenin temel yöntemi, bütün antagonizmleri basit farklılığa dönüştürmedir. Popüler demokratik ideolojilerin egemen söyleme eklemlenmesi, basit bir farklı tikellik ve tikelliği bir antagonizm simgesine dönüştürme eğilimi gösteren ögelerin bir bastırılması olan bu söylemin içine her şeyin emilmesine dayanır.[11]

Sırp popülist hareketi, hiçbir ögenin doğal olarak sabit bir ideolojiye ait olmadığı tezini doğrular. Dolayısıyla, örneğin, kitlelerin bir lidere fanatik bağlılığı doğası gereği faşist ideolojinin bir parçasıdır demek; ya da devletin üstünde güçlü bir parti totaliter projesi her zaman Stalinisttir demek doğru olmaz. Gerçekten Milosevic, tanımlanmış bir ideolojinin parçası olarak düşünülebilen bir ögenin, bütünüyle yeni bir anlamı gerektirir şekilde yeniden eklemlenebildiğini gösterdi. Bunun dışında, Milosevic popülizminin diğer bir karakteristiği de, hangi ögenin üstte olduğunu söylemenin olanaksızlığı olmuştur. Özcüler, komünist ideolojinin Sırp ulusalcılığına kendi ifadesini bulma aracı olarak hizmet ettiğini savunarak dönüp dolaşıp sürekli bu sorun üzerinde durdular; diğerleri de, Stalinist komünist projenin hayatta kalmak için ulusalcılığa

hizmet ettiğine dair karşıt tezin avukatlığını yaptı. Her iki muhakeme çizgisi de temelden kusurludur: Çeşitli ögelerin konumlarının sadece eklemlemeyle yaratıldığını hesaba katamıyorlar.

Yeni hegemonya mücadelesi nasıl ilerledi? Eski mitlerin, halk şarkılarının, Sırp ve Karadağ uluslarının Türkler'e karşı tarihsel mücadelelerini betimleyen öykülerin yeniden canlanması bu mücadelede çok önemli oldu. Sırp mitolojisinin popüler kahramanlarıyla simgesel özdeşleşme yeni liderliğe özel bir statü verdi: Sadece halk kahramanları olarak bir kutsallık havası kazanmadılar, bu yeni kutsal statü liderliğe tarihsel bir hasarı onarma olanağı da verdi —1389'da Türkler'in Sırplar'ı yenilgiye uğrattığı Kosova Savaşı'nın açtığı hasarı.[12]

Eski mitleri resmi siyasal söyleme eklemekle Milosevic, en azından bürokrasinin sosyalist jargonunun yerini aldıkları için kolayca özdeşleşilecek yeni mitler inşa etti. Öz-yönetim, işletmeleri "birleşmiş emek örgütleri"ne, işçileri "doğrudan üreticiler"e ve müdürleri "bireysel iş organları"na dönüştüren özgül bir jargon tanıtmıştı. Bir tür dilin "gizemini çözme" yardımıyla öz-yönetim gerçekten bir doğrudan demokrasi biçimi olarak tarif edilebilir. "Anti-bürokratik devrim"in başarısı, bu öz-yönetim retoriğinin etkili toplumsal ilişkilerin toptan karartılmasını temsil ettiğinin kabulünde yatar. Ne var ki, bu anti-bürokratik devrim öz-yönetim retoriğinin yerine eski ulusal mitlere —uzun süredir üstyapısal sosyalist ideolojide ihmal edilen— dönüşü geçirdiği için de başarılı oldu. Zira, kısa, açık cümleleri ve düşsel vurgularıyla eski destanlar ve kahramanlık şarkıları etkili retorik modelleridirler; can sıkıcı siyasi konuşmalardan farklıdırlar.

Bir hegemonya mücadelesi olarak "anti-bürokratik devrim"in yeni bir retorik mücadelesi, bu nedenle, söylemi yeni yaratılmış bir referans noktası etrafında yapılandırma gereğiyle nitelik kazandı. Titocu ideoloji için ana referans noktası, sadece işgalcilere karşı bir zafer olarak değil aynı zamanda sosyalist devrimin bir zaferi olarak da temsil edilen Ulusal Kurtuluş Mücadelesi'ydi (UKM). Bu söylemin "kurucu sözcük"ü[13] Tito'nun "Kardeşliği ve birliği göz bebekleri gibi korumak zorunludur" sloganıydı. Anti-bürokratik devrim örneğinde söylemin sürekli gönderme yaptığı nokta; Karadağ'daki Zuta Greda kasabasında polisin grevci madencileri jopladığı andı. Milosevic'in "Hiç kimsenin halkı dövme hakkı

yoktur" ifadesi, "kurucu sözcük" statüsü kazandı. Bu vecize, sadece Sırp ve Karadağ uluslarının protesto yürüyüşlerini durdurma çabaları için bir referans noktası olmakla kalmadı, eklemlenmesi evresinde anti-bürokratik devrimin heterojen ögelerini yeniden anlamlandıran en üst nokta da oldu. "Hiç kimsenin halkı dövme hakkı yoktur" ifadesi edebi olarak "halk tek otoritedir" içi boş ifadesini anlatır; fakat fiili anlamı, "anti-bürokratik devrim"deki bütün tezahür biçimlerine tam bir meşruiyet vermesidir. Bütün komünist projelerde olduğu gibi, halk yine, onun yerine partinin iktidarı devirdiği devrimin imgesel taşıyıcısı olur;[14] sadece bu kez mücadele bir komünist güç ile diğeri arasındadır, ya da bir anti-bürokratın söyleyeceği gibi "yabancılaşmış güce karşı gerçek gücü"

Milosevic'in söyleminin başarısının anahtarı, söylediği ile söylemediği arasında nazik bir dengeye dayanmasıydı. İdeolojik bir söylemin anlamlandırma etkisinin, her zaman bir fantazi-çerçeveyle, kendi eğlence ekonomisini örgütlediği söylenmemiş bir fantazi-sahnelemeyle desteklendiğini biliyordu. Bu düşünceyi açıklamak için Fransız dilbilimci Oswald Ducrot'ya, özelikle ön varsayım ile zan arasında yaptığı ayrıma dönmemiz gerekir.[15] Ön varsayım, konuşma eyleminin ayrılmaz bir parçasıdır; sorumluluğu konuşmacıya aittir, yani belli bir öneriyi dillendirirken onun ön varsayımlarını garanti eden konuşmacıdır. Örneğin, "Size söz veriyorum: Babanızın intikamını alacağım" dersem, bununla ben bütün bir simgesel, araöznel ilişkiler ağını ve onun içinde kendi yerimi üstlenirim. Babanın ölümünün bir adaletsizlik sonucu olduğunu olgu olarak kabul ederim; bunu telafi etme konumunda olduğumu varsayarım, vb. Diğer yanda zan, dillendirmede alıcıyı yazma yeridir; yani, sorumluluğu üstlenen, söylenenden zannedilen içeriği çıkarmak zorunda olan alıcıdır. Zan, alıcının zorunlu olarak ona —ya da kendisine— yönelttiği soruya bir yanıt olarak ortaya çıkar: "Konuşmacı niye böyle konuştu? Konuşmacı niye bunu söyledi?" sorularına. Bu nedenle zan, alıcının söylenenin anlamını deşifre etme yoluyla ilgilidir; zanın ucunun fantaziye dokunmasının nedeni de budur. Lacan'ın arzu grafiğinde fantazi ünlü "*Che vuoi?*" sorusuna, yani "bunu demekle ne demek istedi?" sorusuna bir yanıt olarak nitelenir.

Milosevic'le ilgili olarak zanı açıklamak için, onun bir ifadesini örnek alalım: "Kosova özgür olmadıkça Kosova'ya ayak basmam." Birisinin

Kosova'daki Sırplar Arnavut egemenliğinden kurtuluncaya kadar Kosova'ya gitmeme niyetiyle ilgili bu görünüşte nötür ifade açık bir siyasal mesaj taşır: Kosova'yı Arnavutlar'dan kurtarma çağrısı. Bu sanı her Sırp alıcı tarafından doğrudan ifade edilmemesine, bir öngiriş olmamasına rağmen kolayca anlaşılır.

Ön varsayım ile zan arasındaki bu ayrımla ilgili bir genelleme sunabiliriz: İdeolojik bir söylemin anlam alanı ile onun zanı olarak işlev gören fantazi düzlemi arasında zorunlu bir mesafeyi gerektirir. Yine Milosevic'in otoriterian popülizmi örneğini alalım: Gösterildiği gibi, esas olarak o zamana kadar bağdaşmaz kabul edilen ögeleri (eski Stalinist Komünist Parti retoriğini, proto-faşist unsurları ve ekonomik liberalizmi) aynı söylem içinde yeniden birleştirmeyi başardığı için, ideolojik anlam düzleminde epeyce başarılı olmuştur. Ne var ki, söylemindeki başarının anahtarı, söylediği ile söylemediği arasındaki ince dengedir. İdeolojik anlam düzleminde —Milosevic bütün ulusların eşit ve kardeşçe yaşayacağı güçlü, birleşik Yugoslavya lehine konuştuğu zaman— kendi hareketini yeni bir "karşı-bürokratik devrim", yozlaşmış devlet-ve-parti bürokrasisine başkaldıran geniş bir demokratik popülist hareket ve Tito'nun mirasını yeniden kurma girişimi vb. olarak sunar.

Ne var ki, bu programın arkasında, destekçilerinin "Bunu bize niye söylüyor?" sorusuna yanıt olarak kolayca deşifre ettikleri başka bir program, başka bir mesaj var: Milosevic'in gerçek amacı, Arnavutlar'ı ikinci sınıf vatandaşlara çevirerek ezmektir. Diğer cumhuriyetlerin özerkliğini ortadan kaldırarak Yugoslavya'yı Sırbistan egemenliğinde birleştirmek istiyor. Sırplar'ı, Yugoslavya'daki tek gerçek hükümran ulus olarak, devletin hükümranlığını güvenceye alabilen tek ulus olarak sunuyor ve Sırp kitlelere Sırbistan'ın daha gelişkin Slovenya ve Hırvatistan cumhuriyetleri tarafından sömürülmesinin intikamını almayı vaat ediyor vb. Böylece, söyleminin zanı olarak, her biri Sırp arzusuyla tutuşan bilinen, heterojen ögelerin bir brikolajını buluruz. Bu ögeler, hep zina yapan ve masum Sırp kızlara tecavüz eden "pis Arnavutlar" bir yana, yeniden canlanan eski Sırp ulusalcı mitlerini, entrikacı, Sırp karşıtı Katolik Kilisesi'ne karşı yüceltilen Ortodoks Kilisesi'ni kapsar —kısaca, ırkçı eğlencenin besleneceği bütün fantazi alanlarını.

Diğer bütün başarılı neo-muhafazakar popülist ideolojiler için de aynı

şey söylenebilir: Başarıları, ideolojik anlam (eski aile değerlerine, vb. dönüş) ile sözü edilmemiş olsa bile zan olarak işlev gören ve dolayısıyla alıcının ideolojik ifadelerin anlamını deşifre etme yolunu belirleyen ırkçı cinsel fantaziler düzlemi arasındaki mesafeye dayanır. Fakat acınası bir şey olması bir yana, hâlâ demokratik mekana ilişik kalan neo-muhafazakar popülist ideolojiler ile totaliterianizm denilen ideolojiler arasındaki farkın işareti tam da bu mesafedir. "Totaliterianizm" —en azından radikal versiyonunda— diğer ideolojilerin bir zan olarak sadece ima ettikleri şeyi açıkça ve doğrudan belirterek çalışan bir ideoloji olarak anlaşılabilir (Hitler'in doğrudan ırkçı, cinsel ve anti-semitik fantazilere baş vurması buna örnektir). Aşırı sağ politikacıların kendilerini belli etme yollarından biri (örneğin Fransa'da Le Pen) diğerlerinin (ılımlı sağcı dostlarının) sadece satır aralarında ima ettiği şeyi açıkça söylemeleridir. Milosevic'in popülizmi heterojen ögelerin bir türlüsü oldu; verili bir anda bu ögeler bağımsızlık kazanmaya başlayınca, bu türlü çözülmeye başlar. Başlangıçta Milosevic bu süreci başlatacakmış gibi göründü. Fakat Sırbistan'taki diğer siyasi partiler ulusalcı fantaziyi dillendirmeye başlayınca, sonuç yeni ve daha radikal bir ulusalcı ideoloji oldu. Gerçek siyasal çoğulculuk, anti-bürokratik devrimin en kötü düşmanı oldu.

Faşizmin "normal" kapitalizmle ilişkisi ne ise, anti-bürokratik devrim "normal" öz-yönetim sosyalizmiyle ilişkisi de tamı tamına öyledir. Epey eski Marksist dogmayı düşünerek ve kendimize "faşizm nedir?" sorusunu sorarak bu paralelliği değerlendirebiliriz. Faşizm, ulusal bütünlüğü sağlama ve böylece var olan (kapitalist) üretim ilişkilerini koruma girişimidir —radikal bir devrimci söylemle ve şiddetli bir kitle hareketinin desteğiyle. Böyle bir faşizmin kilit noktası, dış bir düşmanla —Yahudi, komünist— savaşma gereğiyle meşrulaştırılan sürekli bir olağanüstü durumdur. Kuşkusuz, Yahudi "kalantor"lara karşı anti-kapitalist gürlemeler hiç kimseyi kandırmaz: Faşizm, sadece kapitalizmin "ifratları"na karşı savaşır; gerçek düşmanı, komünisttir.

Anti-bürokratik devrimin faşizme benzediği yer tam da burasıdır. Hiçbir "anti-bürokratik" retorik bizi aldatamaz; çünkü gerçek düşmanları bürokratlar değil (yani, eski politokratlar değil —zira yeni efendilere zamanında boyun eğenler güçlük çekmeden varlıklarını devam ettirdiler). Gerçek düşmanlar, demokratik çoğulculuk güçleridir. Popüler çe-

kiciliklerini savuşturmak için bu güçleri ulusal düşmanlar (Arnavutlar, Slovenler ve soykırımlarıyla ünlenen Hırvatlar) olarak tarif etmek gerekir —tıpkı faşizmde düşmanın Yahudi biçiminde sunulması gibi. Ulusal bir korku, ulusa bir tehdit atmosferini harekete geçirerek var olan toplumsal güç dengesini sürdürmek umutsuz bir çabadır. Bu, eski bir faşist hiledir; Hitler de, I. Dünya Savaşı'nı izleyen Alman ulusal aşalmasının becerikli bir manipülasyonuyla iktidara geldi. Gerçekten, Sırbistan ile Karadağ'ın "aynı başta iki göz" olduğu Milosevic'in gözde metaforu, Hitler'in 1938'de Avusturya'nın *"Anschluss"*'u üzerine konuşmasından kaynaklanır.

Milosevic, muhalefetin parlamenter demokrasi ve çok partili çoğulcu siyasal sistem taleplerini de başarılı bir şekilde söylemine dahil etti. Liberal demokratik partiler gibi radikal ulusalcı partiler de hem komünizme hem de Milosevic'in popülizmine karşıydı. Anti-komünist duruşlarının kendilerine seçim zaferi getireceğini umdular. Fakat yine Milosevic hesabına malı ulusalcılık götürdü, ulusalcılığı söylemleriyle bütünleştiremeyen liberaller en çok zarar eden oldular. Ne var ki, ulusalcı-ırkçı korkularını açıkça ifade eden radikal ulusalcılar da kaybetti; zira, Milosevic de muhalefetin zaferinin ülkeyi ekonomik ve siyasi kaosa sürükleyeceği korkusununu yumurtlamıştı. Milosevic, kendisini Sırp ulusunun birlik ve refahının tek güvencesi olarak öne çıkarmayı başardı. Çok partili sistem gibi görünebilen, fakat aslında Sosyalist Parti'nin mutlak kontrolü altında işleyen bir şey yaratmayı başardı. Aynı zamanda, yeni bir düşman —Hırvatlar— yaratarak çalışan sınıfların artan hoşnutsuzluğunu da eklemledi.

Öğrencilerin Milosevic'i protesto edip demokratik değişim (her şeyden önce basın özgürlüğü) istediği Mart 1991'de, Milosevic rejiminin sonu gelmiş gibi göründü. Fakat, dikkatleri Sırbistan'ın iç antagonizmlerinden uzaklaştırıp dış bir düşman tehdidine –Hırvatlar'ın– yönelterek iktidarda kalmayı bir kez daha başardı. Sırp ideolojik makinası, yeni, demokratik olarak seçilmiş Hırvatistan Hükümeti'ni Hırvatistan'da yaşayan Sırplar'ın can düşmanı, yani Sırplar'ın "soykırımını" planlayan neo-faşist bir rejim olarak sunmaya başladı.

Ulusal gerilimler yaratma alışılmış yöntemi (Sırplar'la Arnavutlar'ın çatışmasında zaten kullanılan bir yöntem) bir kez daha canlandırıldı. Ne

var ki, bu kez vurgulanan eski Sırp-Hırvat kavgası travmasıydı (II. Dünya Savaşı sırasında Hırvat hükümetinin faşistlerle işbirliği yapıp Sırp nüfusu katletmesiyle ilgili). Milosevic, Hırvatistan'ın Yugoslavya'dan ayrılması durumunda Hırvatistan'ın "Sırp" kesimlerinin Sırbistan'a bağlı kalmasını istedi. Sırp politikacılar, yine Sırplarla meskun toprakların Sırbistan'a bağlanmasını talep ederek etnik olarak karışık Bosna-Hersek'te de çatışmaları kıştırttılar.

Son kertede Milosevic rejiminin ayakta kalabilmesinin tek yolu, Milosevic'in "Bir tek devlette yaşamak Sırp halkının meşru hakkı ve çıkarıdır —hepsi bu kadar" şeklindeki ünlü demeciyle ilan ettiği bir emperyalist savaşa başlamaktı. Zira Milosevic ancak savaşla muhalefetin demokrasi talebini susturabilir, ülke liderliğinin değişmesini istemenin eşiğine gelen —yaşam standardındaki düşüş nedeniyle— işçilerin isyanını önleyebilirdi.

Yugoslav Halk Ordusu

Yugoslav ordusu (JNA) üzerine belirlemelerime şununla başlamak istiyorum: Titocu ideolojinin dağılmasıyla dünyası yıkılan olmuşsa, her şeyden ve herkesten önce bu, Yugoslav ordusu olmuştur. Ordu, ulusalcılıktan siyasal çoğulculuğun belirtilerine kadar her şeye büyük bir kuşkuyla baktı ve sonuç olarak, mecburen eski ideolojik formlara sıkı sıkıya sarıldı. Her şeyden önce, ordu arılığını hep vurguladı ve faaliyetlerinin halka açılması, asker olmayan bir savunma bakanının atanması gibi şeylere direnerek "dünyevileştirme" çabalarını reddetti. Güvenli bir mesafeden krizi uygun görmediğini belirterek ve krizin ortaya çıkmasında kendi rolünü sürekli yadsıyarak ne pahasına olursa olsun kendisini toplumsal krizin dışında tutmaya çalıştı.

"Kendiliğinden ideoloji"siyle JNA, Yugoslavya'nın ana direği, birlik ve kardeşliğin en arı cisimleşmesi ve güvencesi, "Dünyevi Yugoslavya"ya özgü tikel çıkarlar mücadelesinin dışında "kristal bir gözyaşı" olarak kendisini yaşadı. JNA doğrudan Tanrı'ya başvurmadıysa da, ordunun işgal ettiği yerin kutsal bir yer olduğu açıktı. Ona yönelik herhangi bir eleştiri ya da rolüyle ilgili herhangi bir sorgulama, sadece JNA'ya değil, Yugoslavya'ya da ciddi bir saldırı olarak damgalanırdı.

JNA'ya saldırının bir bütün olarak Yugoslav ulusuna saldırı olduğu iddiası bir sloganın terimlerinde okunabilir: JNA "minyatür Yugoslavya'dır." Dahası, Lacan'ın büyük Öteki ile *küçük nesne a* arasında yaptığı ayrımla da yorumlanabilir: Yani, JNA, kendi kendini yöneten sosyalist cumhuriyet büyük Öteki olarak Yugoslavya'nın *küçük nesne a*'sıdır. Bu bağlamda JNA, kendisiyle ilgili görünüşte bağdaşmaz iki iddiayı ifade eder: (i) JNA, Yugoslav toplumunun kişileşmiş, en arı ifadesidir —minyatür toplumdur; öz-yönetim, kardeşlik ve birlik okuludur ve (ii) doğası gereği JNA, öz-yönetim temelinde örgütlenmez — örgütlenemez; bunun yerine, emir komuta zinciri ve emirlerin koşulsuz uygulanması esasına göre örgütlenmelidir. Böylece JNA, temel Yugoslavya'ya hem içsel hem dışsal olduğunu açığa vurur. JNA aygıtının kendiliğinden ideolojisinde kendisini algılama şekli budur: Öz-yönetimin güvencesi bir öz-yönetim olmayan olarak, öz-yönetim sistemin istisnası olarak ve yine bu sistemi bir arada tutan nokta olarak.

Kendisini sapkın bir toplumdaki "masum" olarak tarif etme takıntısıyla JNA, kendisini her zaman "dışardakiler"in korktuğu ulusalcılıktan, liberalizmden, tenokratizm ve benzer iğrençliklerden muaf bir kardeşlik ve birlik adası olarak sundu. Böyle bir temizlik deposu olarak, Yugoslavya'nın her katmanına —JNA hariç— ulusalcılığın musallat olduğunu vurgular. Çeşitli hizipler arasındaki açık çatışmalara ve Yugoslavya'daki gelişmeler üzerine anlaşmazlıklara rağmen, kendisini hala toplumsal antagonizmin dışında, toplumsal birliğin lekesiz son garantörü olarak algılar.

Bu algıyı göz önüne alırsak, bu kendi kendini kusursuz görüşün neden —Hegel'i anımsatırsak— en büyük İblis'in görüşü olduğunu formüle edebiliriz. Gerçek İblis, Yugoslavya'nın istikrarının önündeki gerçek engel, tikel çıkarlar tarafından değil, farklı sosyo-politik çıkarların ve projelerin eklemlenmesini ve böylece demokratik mücadelede yer almalarını engelleyen bizzat toplumsal alanın yapılanması tarafından ölümsüzleştirildi. Bu farklı çıkarlar, yıkıcı, yani Yugoslav toplumunun iç yapışkanlığını tehlikeye sokma olarak anlaşıldı. JNA önce Slovenya'ya ardından Hırvatistan'a silah ve kuvvet yığdığında, bir savaşın gerekliliğine dair söylemi şu hipotezden kaynaklanıyordu: Ancak JNA, ulusal çatışmaları vb. önleyerek Yugoslavya'nın ayrılmaz bütünlüğünü

savunabilir (ve savunur). Fakat bu ideolojik anlam düzeyinin ötesinde JNA'nın hipotezi, JNA'nın gerçekte sosyalizm için savaştığını oldukça açık hale getirdi. JNA, Slovenya ve Hırvatistan'da sosyalizmin çöküşünü hiçbir zaman hazmetmedi; fakat bu iki cumhuriyeti artık sosyalizmin düşmanları olarak ilan edemediği için, onları ayrılıkçı ilan etti ve bu hareketle askeri müdahaleyi meşrulaştırdı.

Slovenya'daki savaştan sonra, Hırvatistan topraklarının bir kısmı üzerine yürütelen Sırp-Hırvat savaşında JNA'nın Sırplar'ın safına geçmesi olgusunu nasıl yorumlayabiliriz? Sosyalizmin çöküşünden ve Yugoslavya'nın beklenen dağılmasından sonra JNA, kendisini bir tür geçiş dönemi içnde buldu; umutsuzca yeni bir rol, hayatta kalmanın bir yolunu arıyordu. Tam da bu noktada Sırp tarafına geçme JNA'ya Yugoslavya için mücadelesine yeni bir anlam verme olanağı sağladı. Bu bütünüyle olumsal bir durumdur; çünkü JNA ile Sırbistan arasındaki bağlantı "derin" bir ideolojik birlikten kaynaklanmaz ve karşılıklı bir çıkar da söz konusu değildir. Yine de, bu bağlantı, her iki tarafın pragmatik durum değerlendirmesinden kaynaklandı: ancak birlik olabilirlerse ikisi de ayakta kalabilirdi.

Geçmişte JNA Milosevic'ten hep kuşkulandı. JNA, kendisini Yugoslavya'da barışın ulus üstü güvencesi olarak gördüğü için Milosevic'in ulusalcılığını eleştirdi. Fakat Yugoslavya'nın çöküşünden sonra, Sırbistan ve onun Büyük Sırbistan (ya da küçük Yugoslavya) yaratma arzusu, JNA'nın yaşayabileceği tek ada oldu. JNA, Sırplara (satır aralarında) şu anlama gelen mesajlar gönderdi: "Büyük Sırbistan arzunuzu gerçekleştirmenizin tek yolu, Yugoslavya için savaştığınızı söylemenizdir; o zaman birlikte savaşabiliriz." Sırplar için emperyalist savaşında JNA'yı kazanmak çok önemliydi. Sırbistan, Sırplar'ın tarihsel ordu taraftarlığını, savaşçı onurlarını ve JNA subaylarının çoğunluğunun Sırp olmasını dikkate alarak, JNA ile ittifakını doğal bir şey olarak sundu.

Komünizmin Düşüşünden Sonra Siyasal Sahnenin Eklemlenmesi

Seksenlerde Slovenya'nın siyasi sahnesi, birbirleriyle konuşacak durumda olmayan gruplar da dahil çeşitli heterojen gruplardan yaratılmış "alternatif" harekete olağanüstü bir kayışla belirgindi. Bu hareket, ulusal-demokratik yönelimli sanat emekçilerini, "punk" gibi alt-kültürleri, post-Marksist "yeni sol"u ve "yeni toplumsal hareketler"i (ekoloji, barış, feminizm, gay), aniden örgütsel bir biçim alan hoşnutsuz bireyleri ve serbest meslek sahiplerini kapsıyordu. Bu yeni biçimler, felsefeciler ve sosyologlar gibi bireysel grupların muhalif faaliyetlerinden, bağımsız çiftçiler birliğinin kurulmasından ve diğer birlik girişimlerinden çıktı. Bunlara, her zaman "resmi" siyaset ile "alternatif" siyaset arasında bir tür köprü olmuş ve bu nedenle yeni toplumsal hareketler için bir şemsiye görevi gören Sosyalist Gençlik Örgütü'nü de (ZSMS) eklemek gerekir.

Bu körüklenme açıkça yapılandırılmamış olmasına karşın, yine de "alternatifler"in kendi aralarında iki gruba ayrıldığına dair telaffuz edilmeyen bir konsensus vardı: "Sol" (yeni toplumsal hareketler, alt-kültürler) ve "ulusalcı demokrasi" (esas olarak sanat emekçileri). "İktidar mücadelesi", alternatif hareketin demokratik siyasi mücadeleye alan açma aracı olan şiardı. Sosyalist ideolojide, iktidar için mücadele eden herkes düşman olarak, işçi sınıfı iktidarını zayıflatan biri olarak nitelenmişti. İlk kez Slovenya'da Sosyalist Gençlik'in ifade ettiği açık bir iktidar mücadelesi iddiası, açıkça ifadesi siyasal mücadele alanını hemen yeniden yapılandırmış olmasın karşın, başlangıçta tehlikeli, düşmanca bir hareket olarak karşılandı. Parti bile, sadece iktidardan vazgeçmekle kalmayıp serbest seçimleri de düzenleyeceğini, kendisinin de öz-yönetim sisteminin çöktüğünü kabul ettiğini söylemeye başladı.

Bu nedenle, genel seçimlerden önce Slovenya'daki siyasi sahne kendiliğinden üç bloktan inşa olmuştu: Komünistler ve SAMS'nın yanı sıra yeni toplumsal hareketler ile Demos'ta (Slovenya Demokratik Muhalefeti) birleşen ulusal-kültürel muhalefetten oluşan iki muhalefet. Demos, parlamenter demokrasiden ve ayrılma olasılığı da dahil Slovenya'nın tam bağımsızlığından yanaydı. Kendi içinde yer alan partilerden bazıları kürtaj hakkını sınırlayacak bir "nüfus politikası" gereğini az çok açık bir şekilde vurguladıkları için, Demos ulusal sorunu

Slovenler'deki düşük doğum oranıyla ilişkilendirdi. Demos'un paradoksu, içinde toplanan partilerin heterojen doğasıydı. Demos kurulmadan önce, yeni toplumsal hareketlerin ekoloji kanadı olan Yeşiller'in grup olarak blok halinde muhafazakar Hıristiyan Demokratlara' katılıp onların ideolojisinin bir kısmına destek verip vermeyeceği belirsizdi. Dolayısıyla, Demos'a katıldıktan sonra Yeşiller kürtaj konusunda belirsiz açıklamalarda bulundular: "ne lehte ne aleyhte"; aksine, "ulusal tehdit" ideolojisini benimsediler ve alternatif bir hareket niteliklerini genelde kaybettiler.

Tam da Demos'un bu heterojen doğası, siyasal mücadeledeki ittifakların olumsal doğasını güçlendirdi. Slovenya'da muhalefet blokları oluşurken Demos ile ZSMS-Liberaller arasında "Yeşil sorunu" üzerine bir mücadele başladı. Yeşillerin, daha önce ZSMS ile birlik olmuş bir yeni toplumsal hareket statüsü vardı; ekoloji sorununun partiler üstü vatandaş inisiyatifi niteliği vardı; siyasi bir platform olmaktan çok yeni bir yaşam tarzı çağrısı olmuşlardı. Fakat Demos'a katıldıklarında Yeşiller özerkliklerini yitirip global-ulusal-savunma-siyasi projesinde yer alan ögelerden biri oldular. Benzer şekilde, ekolojik proje salt Yeşil olma "rengini" değiştirdi: Ulusal demokrasi söylemine zincirlendikten sonra, ekoloji hareketi bunun içinde marjinal bir öge durumuna düştü. Ulusal demokrasi söylemi, ekolojik talebi "Sloven ulusunun kültürel ve doğal mirasını koruma" talebine eklemledi. Böylece ekoloji ulusal tehdit ideolojisine, ya da ulusal geçimi tehdit eden ve kitlenmiş doğadan "tinsel kirlenme"ye, pornografiden ruhsuz çağdaş insana kadar her şeyi kapsayan "kirlenme"ye karşı genel bir savaşa kazındı.

Alternatif hareketler (ekolojist, feminist, barış, gay vb.) ve ZSMS talepleriyle siyasal alanı köklü bir şekilde dönüştürmüşlerdi. Siyasal taleplerin ulusal taleplere önceliğini vurgulamıştılar ve temel ilgi odakları siyasal oylama mücadelesi olmuştu. Bu, sosyalist devlet aygıtının çözülmesi ve Batı demokrasisi çizgisinde yeniden inşası anlamına geliyordu. Alternatif hareketlerin temel katkısı, toplumsal ile siyasal arasındaki ilişkiyi yeni ve canlı bir şekilde yorumlayabilmeleri olmuştu. Oysa, gördüğümüz gibi, öz-yönetim sosyalizminin bütün mantığı siyasalın olumsuzlanmasına dayanmıştı. Laclau'nun, Marksizm'de siyasalın sadece toplumsalın tamamlayıcısı olduğuna dair gözlemi,[16] öz-

yönetim ideolojisi bakımından çok daha doğrudur. Doğrudan demokrasi, işçilerin üretim üzerinde tam denetimi ve kollektif liderlik düşüncesiyle öz-yönetim, siyasalı toplumsala bağlı kılma projesini bütünüyle gerçekleştirdi.

İlginç bir şekilde, yeni toplumsal hareketlerdeki ilk örgütlenmeler de, toplumsalın siyasala önceliğini doğrulamada direndiler. Sivil toplumun devletten ayrılması düşüncesini, böyle bir ayrım, öz-yönetimin resmi söylemi dışında bağımsız bir sivil toplum alanı yaratabileceği için öne çıkardılar. İktidara karşı mücadelelerini, her şeyden önce, iktidar sistemine dışsal bir mekandan devlet organlarına yöneltilmiş kamu baskısı biçiminde görüyorlardı. Fakat "iktidara oynama" şiarının ilanıyla birlikte, yeni toplumsal hareketlerin talepleri siyasal bir söyleme eklemlenebildiler ve eklenmek zorunda kaldılar: Böylece parlamento tartışmalarının öznesi oldular ve yavaş yavaş onlar da iktidardaki söylem tarafından hesaba alındılar.

Seçimlerden sonra siyasal sahne tamamen değişti. Yugoslavya'nın her cumhuriyetlerinde üç blokun ortaya çıkışına tanık olunabilir: Eski komünistler (adlarını "sosyalistler" ya da "reformcular" olarak değiştirenler); ulusal sağ ve liberaller. Her oylamada, ulusalcılığı kendi hegemonya mücadelesine dahil eden blok kazandı. Görmüş olduğumuz gibi, Sırbistan'da (Karadağ'da) bu işi komünist blok yaptı; Slovenya, Hırvatistan, Makedonya ve Bosna-Hersek'te ulusalcı partiler de seçim kazandı. Ne var ki, bu partiler kendilerini komünizm karşıtlığıyla tanımlıyordu ve çoğunluğu siyasal yönelimi bakımından sağcıydı. Her iki örnekte de kaybedenler liberaller oldu. Başarısızlıklarının nedeni, ulusalcılığı eklemleyememelerine yerleştirilebilir. Liberaller en iyi siyasal pragrama —azınlıklara açık, kadın ve ekoloji sorunlarını eklemleyebilir, ve her şeyden önce, sosyalizmden uzaklaşma yolunda toplumun yüzyüze kaldığı ekonomik sorunlara çözüm bulmaya çalışan bir programa— sahip olmalarına karşın, liberaller kendilerini ulusal-olmayan olarak tanımladıkları için seçmenler liberal siyasetle özdeşleşmedi. Liberaller, önemli olananın ekonomik sorunlar değil, bu sorunların ideolojiyle simgeleştirilme tarzı olduğunu kavrayamadılar. Örneğin, işsizlik ve yoksulluk sert olgulardır; fakat siyasal bir muharebede önemli olan bunların nasıl algılandıkları, simgesel olarak nasıl dolayımlandıkları ve ya-

pılandırıldıklarıdır. Ulusalcı partilerin ideolojik etkilerinin esas bir özelliği de, bütün gerçek (ekonomik) sorunları ulusal kimlik sorununa bağlama yetenekleriydi: Seçmenleri ulusal sorunun çözümünün bütün diğer sorunları da çözeceğine inandırmayı başardılar.

Başarılı bir siyasal söylemin "hile"si bize özdeşleşilecek doğrudan imgeler sunması değil, idealize edilmiş bir imgeyle ya da bir ideal ego ile gururumuzu okşaması değil, bizi kendimizi görmek istediğimiz şekilde boyaması değil; bunların yerine, simgesel bir mekan, biz bize benzeriz göründüğümüz bir bakış noktası inşa etmesidir —başka bir ifadeyle, ideal egomuzun imgeleriyle doldurulmaya açık bir mekan bırakacak şekilde söylemi inşa etmesidir. Yugoslavya'nın siyasal söyleminde, özdeşleşme yeri olarak tasarlanan kesinlikle ulusal sorundur. Her iki tür ulusalcı parti de —komünist ve sağcı— ulusal hükümranlık sorununu halkın kendisini tanıyacağı simgesel mekanı şekillendiren öge yapmayı başardı. Bu mekan, sadece diğer uluslara nefret imgeleriyle değil, ulusal kurtuluşla birlikte ulaşılacak "mutlu" gelecek imgeleriyle de dolduruldu. Ulusalcılığı otoriterian-popülist bir proto-faşizm unsuru olarak algılayan liberaller, bu olumsuz ulusalcılık imgesinin yerine olumlusunu koyamadıkları için seçimleri kaybettiler. Ne ulusal kimlik mücadelesini kendi siyasal programlarıyla bütünleştirebildiler, ne de bu kimliği bir çoğul ve demokratik eşdeğerlikler dizisine dahil etmenin bir yolunu bulabildiler.

Sosyalist Moral Çoğunluk

Ulusal kimlik, moral çoğunluk ideolojisinin dayandığı temel olarak iş görür. Diğer Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, hem Slovenya'da hem de Hırvatistan'da karşılaştığımız moral çoğunluk budur. Ne var ki, Batı'daki moral çoğunlukla aynı anlamlılığa sahip değil. Yapısal rolü dikkate alındığında, sosyalizmdeki moral çoğunluk demokratik ve antitotoliteriandır: Sesi, muhalif bir sestir. Gerçek bir sosyalist rejime karşı moral başkaldırı, yetkilileri eleştirisiyle öne çıkar. Bu nedenle, sivil toplum (adına ne diyorsa) ile totaliter devlet arasındaki ayrımı ahlak ile yozlaşma arasındaki ayrım olarak eklemler. Hıristiyan değerlere dönüş, aile, "yaşam hakkı" vb., komünizm kavramı adına vatandaşların özel ya-

şamına her türlü devlet müdahalesine izin veren ahlaksız gerçek sosyalist otoriteye bir isyan olarak sunulur.

Paradoksal bir şekilde, Doğu'daki moral çoğunluk, muhalif rolüne karşın, Batı'daki benzerlerine göre muhafazakar olmaktan çok sosyalisttir. Batıdakiler, insanın önce kendine yanıt verdiği ve devletin insanın refahının bekçisi olmadığı anti-sosyalist bir piyasa ideolojisiyle karakterize olduğu halde, yeni post-sosyalist moral çoğunluk, organik bir ulusal ideoloji adına sosyalist mirasla bağı yeniden kurar. Ulusal bağların ve Hıristiyan değerlerin güçlendirilmesi çağrısında bulunduğu zaman, bu moral çoğunluk aynı zamanda ruhsuz kapitalizme teslim olmamamız gerektiğini, devlet destekli bir ulusal program yaratmamız gerektiğini vb. de vurgular.

Batılı moral çoğunluk ile post-sosyalist moral çoğunluk arasındaki fark, kürtaj sorununa farklı bakışlarında da görülebilir. İlk önce şunu belirtmeliyiz ki, diğer Doğu Avrupa ülkelerinin çoğunda olduğu gibi Yugoslavya'da da kürtaj yasaldır ve her kadın kolayca yararlanabilir: Gerçekten çoğunlukla tek doğum kontrol biçimi olmuştur. Kürtajı sınırlama olasılığını ilk gündeme getiren Katolik-ulusalcı muhalefet oldu; fakat Batılı kürtaj karşıtı hareketlerden farklı terimlerle. Zira, Batı'da bilindiği şekliyle geleneksel "moral çoğunluk" ulusu yüz yüze bıraktığı tehlike gerekçesiyle değil, yaşamın kutsallığı, hamileliğin kutsal anlamı, vb. ile ilgili Hıristiyan değerler adına kürtaja karşı çıkar. Fakat Slovenya ve Hırvatistan'daki moral çoğunluğun kürtaja itirazları, kürtajın ulusu tehlikeye attığı iddialarıyla bağlantılıdır. İnsanlığa karşı bir cinayet olarak kürtaj imgelerini ulusa bir tehdit olarak kürtaj imgeleriyle ilişkilendirmek öyle bir ideoloji üretiyor ki, Hırvatlara ya da Slovenler'e destek kürtaja karşı olmakla eşanlamlı oluyor. Eski Hırvat muhalefeti "cenin de bir Hırvattır" diye yazdığında, kürtajla ilgili bir düşüncenin ulusun geleceği ile ilgili bir düşünce de olacağını açıkça gösterir.

Bu türden ulusal tehdit fantazilerinin üretimi, yürüttükleri siyasi mücadele bakımından da görülebilir. Strateji, totaliterianizmin iç siyasal tehdidini ancak doğum oranının artışıyla, yani kürtaj hakkının sınırlanmasıyla tersine çevrilebilir bir dış ulusal korkuya dönüştürmektir. Böylece, iyi bir Sloven ya da iyi bir Hırvat olmak öncelikle iyi bir Hı-

ristiyan olmaktır hipotezi ortaya çıkar; zira ulasal tehlike ancak Hıristiyan değerlera sadakatle savuşturulabilir.

Ulusal tehlike ideolojisinde, kadınlar hem suçlu hem kurban ilan edilir. Hırvatistan'daki en güçlü önceki muhalefet partisi Demokratik Hırvat Birliği (sonradan seçimleri kazandı) bu konuda o kadar ileri gitti ki, Hırvat ulusunun trajedisinden kadınları, pornografiyi ve kürtajı sorumlu tuttu. Hırvat moral çoğunluğu en azından dört çocuk doğurmayan kadınları, "biricik kutsal görev"lerini yerine getirmedikleri için "dişi teşhirciler" olarak görür. Herhangi bir nedenle kürtaja karar veren kadınlar cani ve ulusun ölümcül düşmanları, bunlara yardım eden jinekologlar kasap ve vatan haini ilan edilir.[17]

Böylece kadınlar suçlu ilan edilir; fakat aynı zamanda, aşırı liberal kürtaj kanunlarının kurbanı olarak da betimlenirler. Post-sosyalist moral çoğunluk ideolojileri, kişinin kaç tane çocuğa sahip olacağına serbest karar verme hakkının vazgeçilmez bir insan hakkı olduğu ve toplumun, insanlara istedikleri sayıda çocuk sahibi olmalarına olanak sağlayan nüfus politikaları izlemekle yükümlü olduğu fikrini kendi kalkış noktaları olarak alırlar. Bu nedenle, bu ideolojiler, kürtaj hakkına öncelik tanıyan bir devletin ikinci hakkın —yani istenilen sayıda çocuk sahibi olma— kullanılmasını önlediğine inanırlar. Burada gerçek kurbanlar kadınlardır.[18] Bu kurban-olarak-kadın fantazisi, kadınlarla ulusun aynı arzuyu paylaştıkları hipotezine dayanır: Doğurma arzusu. Kadın analıkla tanımlanıyorsa, o zaman kürtaj kadının özüne bir saldırıdır; fakat ulusun özüne de saldırıdır, çünkü bu ideolojiye göre ulusal cemaat, ulusun anasal artan nufüs arzusuyla tanımlanır.

Ulusal tehdit ideologları, Çavuşesku'nun kullandığı mantığı anımsatır: Bir gazeteci Romanyalılar'ın yurt dışına gezileri üzerindeki yasağın insan haklarının bir ihlali olup olmadığını kendisine sorduğunda, Çavuşesku'nun yanıtı şöyle olmuştu: En önemli insan hakkı, insanın kendi ülkesinde yaşayabilme hakkıdır, yurt dışına gezi yasağı bu hakkı garanti eder. Aynı şekilde ulusal tehdit ideologları da özgür kürtaj yapma hakkını sınırlama arzularını insanın istediği sayıda çocuk sahibi olma hakkını güçlendirmek olarak temsil eder. İlginçtir; bu ideoloji —ulusal tehdit ideolojisi— Hırvatlarla Sırplar arasındaki çatışmalarla bağlantılı özgül bir anti-semitizm biçimi de üretti. Bunu daha iyi anlamak için, Sırp-

ların kendi mitolojilerinde kendilerini Yahudi gibi gördüklerini —en azından kendilerini Yugoslavya'nın seçkin ulusu gördükleri kadarıyla— vurgulamak gerekir. Sırp felsefeci Jovan Rascovic'e göre Sırp ulusu, her zaman trajik bir mukadderat ulusu, bir Tanrı'nın ulusu olmuştur; "kutsal ülke"sini yitiren bir ulus —Kosova'da. Bu nedenle, Sırplar Kosova sorununu Sırp cemaatinin beşiği kutsal toprakları için mücadele bakımından anlarlar. Arnavutluk nüfusu sürekli göçmen olarak sunulur — bu göç ortaçağda gerçekleşmiş olmasına ve Arnavutlar'ın bölgede çok daha erken tarihlerde meskun Illyrian'ların torunları olduğu akla yakın olmasına karşın.

Hırvat anti-semitizmini güçlendiren tam da Hırvatlar'ın kendilerini "Yugoslavya'nın Yahudileri" olarak tanımlamalarıdır. Hırvat mitolojisine göre, Yahudilerle Sırplar ortaklaşa Hırvat ulusuna karşı bir kamplo kurdular. O nedenle burada, geleneksel anti-semitik Shylock — başkasının emeğiyle geçinen sinsi düzenbaz— olarak Yahudi fantazisinin, Hırvatlar'ın hükümranlığını tehdit eden ulusal düşman olarak Sırp imgesiyle birleştiğini görürüz. Ulusal mücadelede bu anti-semitizmin keyfi bir şekilde kullanıldığı bizzat Sırplar tarafından da doğrulanır: Bir yanda, kendilerini Yugoslavya'nın Yahudileri ilan ediyor ve böylece Hırvat anti-semitizmini güçlendiriyorlar; diğer yanda kandileri de anti-semitik düşmanlar inşa ediyorlar.[19]

Savaş ve Anayurt Fantazisi

Sırp liderliği, Hırvatistan'daki emperyalist savaşını Batı'ya geçmişteki çatışmalar nedeniyle etnik çatışma olarak sunmayı başardıysa da, Bosna-Hersek savaşında bunu yapmada güçlük çekti. Hırvatlar'ın aksine Müslümanlar, savaşın başlangıcında kendi topraklarını (Bosna-Hersek) ulusal bir tarzda anayurt olarak algılamadılar. Kendi ülkeleriyle ilgili olarak anayurt fantasizi yapısı denilebilecek bir anlatı oluşturmadılar. Bu soruna dalmadan önce bu fantaziz yapısının nasıl çalıştığını anımsayalım. Daha önce belirtildiği gibi, Lacancı psikoanalizde fantazi, insanların kendi eglencelerini örgütleme tarzıyla ilişkilendirilir: Simgeleştirilemeyen travmatik bir öge etrafında kendi arzularını yapılandırma tarzı. Fantazi, "gerçeklik" dediğimiz şeye tutarlılık verir. Toplumsal gerçeklik, her zaman, kendisinin tam olarak sim-

geleştirilmesini önleyen temel bir olanaksızlık tarafından (Laclau ve Mouffe'nin diliyle bir antafonizm tarafından) çelmelenir. Toplumsalın bu boy mekanını dolduran kesin kes fantazidir. Bu nedenle fantazi, toplumun nihai tutarsızlığını gizleme senaryosu olarak işlev görür.

Anayurt fantazi yapısında ulus (ulusal özdeşleşme anlamında) simgeleştirilemeyen ögedir; çünkü ulus, biçim içimizde "bizden fazla" bir ögedir, bizi tanımlayan, fakat aynı zamanda tanımlanamaz olan bir şeydir. Ne anlama geldiğini saptayamayız, ortadan da kaldıramayız. Ulusun, simgesel ağda Gerçek'in yeriyle ilişkili olduğunu bile söyleyebiliriz. Lacancı psikoanalizde Gerçek, her zaman kayıp olan, fakat aynı zamanda hep ortaya çıkan bir ögedir; toplumun simgesel düzende birleşmeye ve böylece nötürleştirmeye çalıştığı, fakat her zaman elinden kaçırdığı ögedir. Toplumsal simgesel düzen homostatik bir dengeye yönlendirilmesine karşın, çekirdeğindeki bu yabancı, travmatik öge nedeniyle bu duruma asla varamaz. O halde, toplumun simgesel yapısında ulusun boş yerini dolduran, kesinlikle anayurttur. Anayurt, fantaziz yapıdır; toplumun kendisini homojen bir kendilik olarak algılamasının senaryosudur.

Savaşın amacı, düşman ülkenin bu fantazi yapısını sökmektir. Saldırgan, düşmanın kendini algılama şeklini, belli topraklarla ilgili ulusal mitler yaratma şeklini, bu toprağı (ya da siyasal sistemi) kutsal bir şey olarak, kendi varlığının bir semgesi olarak kabul etme şeklini yıkmaya çalışır. Saldırganın sadece kendi inançlarını düşmanın inançlarına dayatma niyetinde olmamamasının nedeni budur. Saldırganın amacı, ilk elde, düşmanın inançlarını yok edip kimliklerini ellerinden almaktır.[20] Bu nedenle, Sırplar Hırvatistan'ın bir parçasını işgal ettiklerinde, amaçları öncelikleri olarak Hırvat toprağını ele geçirmek değil, Hırvatlar'ın o topraklarla ilgili fantazi yapılarını yıkmaktı. Sırplar, Hırvatlar'ı ulusal kimliklerini yeniden tanımlamaya, yeni ulusal mitler icat etmeye ve kendilerini yeni bir tarzda algılamaya başlamaya —kimliklerini daha önce sahip oldukları bu topraklarla ilişkilendirmeden— zorladılar.

Bosna-Hersek'te ulusa yönelik böyle bir fantazi ilişkisine rastlamıyoruz. Müslümanlar, savaşın başlangıcında kendi anayurt fantazi senaryolarını hala Yugoslavya düşüncesi etrafında örüyorlardı: Yugoslav federasyonunun ulus-üstülüğünü gerçek anlamında alıp "birlik ve kardeşlik" nosyonuna inananlar, sadece Müslümanlardı. Bosna-Hersek'in

varlığı, bir bakıma, ulus ögesini toplumsal örgütlenmeden silme sosyalist amacının gerçeklenmesiydi. Müslümanlar, kentlerinin bombalanmasından sonra bile, bu ulus-üstücü davranışta ısrar ettiler; saldıranları isimleriyle çağırmak istemediler; saldırana ulusal bir anıştırma yapıştırmak istemediler. Bu nedenle savaşın başlangıcında saldırganlara, "caniler", "holiganlar" denildi; çok daha sonra çetnikler, ya da Sırp milliyetçiler adını aldılar.

Sırplar'ın Müslümanlara uyguladığı insanlık dışı eziyet, başka şeyler yanında, saldırganın Müslümanlar bakımından bir anayurt fantazi yapısınının olmayışından rahatsız olduğunu açığa çıkarır. Müslümanların ulusal zeminde bir anayurt fantazisi örgütlememeleri Sırplar için adeta dayanılmaz bir şeydi. Sırplar'ın, düşmanın ulusal-dinsel aşırıcılığı izlenimi yaratmaya çalışmasının ve Müslümanları "mücahit", "yeşil sarıklılar", ya da "İslami kökten dinciler" diye adlandırmalarının nedeni budur. Müslümanlara işkence yapmakla, Sırplar fiilen Müslüman kökten dinciliğini kışkırtmaya çalışıyorlar. Dolayısıyla Sırplar'ın öncelikli amacı, camilerini yıkarak genç Müslüman kadınlara tecavüz ederek Müslümanların dinsel kimliğini küçük düşürmektir. Dinleri evlilikten önce herhangi bir cinsel ilişkiyi kesinlikle yasakladığı için, tecavüz Müslüman kadınlar için özellikle korkunç bir suçtur; bu nedenle genç bir müslüman kadın için tecavüz, simgesel bir ölümdür. Savaşın amacı bütün nüfusun fantazi yapısını parçalamaksa, tecavüzün amacı da —diğer herhangi bir işkence biçiminin amacı gibi— bireyin fantazi yapısını kırmaktır. Müslüman kadınlara tecavüz edilme şekli, saldırgan askerlerin tecavüzü esir kadınlar üzerinde gerçekleştirmeleri gereken bir tür "görev" gibi görmeleri olgusu, saldırganın bireysel kadının fantazi yapısını dini ve cinsel kimliğine dokunacak şekilde parçalama amacını gösterir. Bu saldırılar, Müslüman kadının dış dünyayı ve kendisini tutarlı algılama aracı olan çerçeveyi; kendi kimliğini ve dünyasının kimliğini örgütleme tarzını parçalamayı amaçlar. Bir ceza biçimi olarak tecavüz, her zaman, bir daha eskiden olduğu gibi olmayacak ve kendisini eskiden algıladığı gibi algılamayacak şekilde kurbanı alçaltmayı, dünyasını yıkmayı amaçlar. Bu amaçla saldırgan en korkunç işkence biçimlerini icat eder; analarının babalarının gözleri önünde kadınlara tecavüz edilir, ensest ilişkiye zorlanır vb.

Hırvatistan'daki savaş örneğinde eğer saldırganın amacı düşmanın fantazi yapısını yıkmaktıysa, Bosna-Hersek'teki nesnel durum da bunun tam karşıtıydı: Burada, Müslümanları ulusal-dini bir özdeşleşmenin fantazi yapısını şiddet kullanarak kurmaya zorlayan saldırgandır. Savaş, Bosna-Hersek'i bir anayurt olarak fiilen inşa eder; Müslüman askerlerin kendi ülkeleri için ölmeyi istemeleri için gerekli olan fantazi boyutunu yaratır. Müslüman tarafında ulusal bir özdeşleşmenin yokluğundan duyulan bu huzursuzluk, Batı medyasının Basna-Hersek ile ilgili savaş haberlerini verme tarzında da açığa çıkar. İnsanı şaşırtan ilk şey, 1991 Körfez Savaşı'ndaki tutumun tersi bir tutumun benimsenmesidir. 1991 Körfez Savaşı'ında standart ideolojik kişileştirmelerle karşı karşıya kalmıştır: Irak'taki toplumsal, siyasal ve dini eğilimler, antagonizmlerle ilgili bilgi vermek yerine medya, çatışmayı kişileşmiş İblis, kendisini uygar uluslararası topluluktan dışlayan haydut Saddam Hüzeyin'le bir kavgaya indirgedi. Askeri yıkımdan çok daha fazla şaşırtıcı bir şekilde, Körfez Savaşı'nın amacı psikolojik diye —"rezil olma"sı gereken Saddam'ın burnunun sürtülmesi olarak— sunuldu.[21] Ne var ki, Bosna savaşında, Sırp devlet başkanı Milosevic'in şeytanlaştırıldığı birkaç yalıtık örnek dışında, egemen tutum yarı-antropolog gözlemci tutumu olmuştur: Medya, çatışmanın etnik ve dini arka planı üzerine bize ders verme yarışına girdi. Yüzyıllık travmalar canlanıp herekete geçiyor, dolayısıyla çatışmanın köklerini anlamak için, sadece Yugoslavya tarihini değil, ortaçağdan bu yana bütün Balkanlar tarihini bilmek gerekiyor. Bu çatışmada taraf tutmak, bu nedenle olanaklı değil, uygar değerler sistemimize yabancı bu vahşi manzaranın arka planını sabırla kavramaya çalışabiliriz...

Yine de bu prosedür, Saddam Hüseyin'in şeytanlaştırılmasından daha kurnaz bir ideolojik çarpıtmayı gerektirir: Zira, uzaktan bir gözlemcinin rahat tavrıyla varsayımlarda bulunmak ve sözde karmaşık dini ve etnik mücadele bağlamını anımsamak, Batı'ya Balkanlar'daki sorumluluğunu gölgeleme, yani Bosna savaşının Batı'nın Yugoslavya'nın dağılmasının siyasal dinamiğini kavrayamamasının doğrudan bir sonucu olduğu acı geçeğinden kaçma olanağı verir.

NOTLAR

1. Bkz. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Aparatuses," *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Londra: New Left Books, 1971) içinde.
2. Josip Zupanov, "Dalevski razred in dru 'bena stabilnost'" *Teoria in praska,* 11, 1986.
3. Bkz. Edvard Kardelj, *Demokracy and Socialsm,* çv. Margot ve Basko Milosavljevic (Londra: The Summerfield Press, 1978), s.115-140.
4. Bu konuda bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985).
5. Jacque-Alain Miller, "Extimité", yayımlanmamış seminer, 1985-1986.
6. Mladen Dolar, "Kdo je danes Zid?", *Mladina,* Ljubljana, 11 Mart 1988.
7. Bhikhu Parekh, "The 'New Right' and the Politics of Hationhood," *The New Right* (Londra: The Runnymede Trust, 1986) içinde.
8. Ivo Zanic, "Bukvar 'antibirokratske revolucije'", *Start,* 10 Eylül 1989.
9. Totaliterianizmdedüşman imgesi üzerine bkz. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge, Polity Press, 1986).
10. Laclau ve Mouffe, Hegemony.
11. E. Laclau, *Politics and Ideology en Marxist Theory* (Londra: Verso, 1977), s. 173.
12. Zanik, "Bulkvar"
13. "Kurucu sözcük" nosyonu üzerine bkz. Jacque Lacan, *Le Séminaire, livre III: les psychoses* (Paris: Seuil, 1981), s. 315.
14. Lefort, *The Political.*
15. Oswald Ducrot, *Le dire et le dit* (Paris: Minuit, 1986).
16. E. Laclau, *New Reflection on the Revolution of Our Time* (Londra: Verso, 1990), s. 56.
17. *Dnevnik,* Ljubljana, 26 Şubat 1990.
18. Ante Vukasovic, "Zavarayanje 'ena'", *Danas,* Zagreb, 3 Mart 1990.
19. Sırp ulusunun Judaik doğasıyla ilgili tez, terörist olarak Arnavutlar imgesini gerekçelendirmeye de çalışır.
20. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
21. Medyanın körfez haberlerinin bir çözümlemesi için bkz. Samuel Weber, "The Media and the War", *Alphabet City* (Toronto) Yaz 1991.

Yeşil Eşik

Zoltán Szankay

Halkın, başlama hakkı olduğu gibi ilerleme hakkı da vardır.

BENJAMİN F. HALLET
(Boston, 1848)

Gezegen, bir çevresel planlama nesnesi oldu. Dünyayı hizaya getirmenin gezegeni korumaktan daha güçlü nedeni var mıydı?

WOLFGANG SACHS
(Berlin, 1972)

Kesinlikle eylemin doğasını yeterince düşünmüyoruz.

MARTIN HEIDEGGER
(Freiburg, 1947)

Birlik simgesi, birliğin kendisinden daha çok insan deneyimini geliştirir.

DONALD W. WINNICOTT
(Londra, 1986)

Günümüzün Bir Eşiğini Kavramak

Eşik ile sınır çok keskin bir şekilde ayırt edilmelidir. Eşik bir *bölgedir*.[1]

WALTER BENJAMIN

II. Dünya Savaşı'ndan bu yana, geniş anlamda Batı denilebilecek bir alanda olumlu siyasal müdahale anlarını (çok o kadar fazla değil) düşünelim. Ve bunları şu sorunun ışığında düşünelim: Bu anlardan hangisi, deyim uygunsa, bir "siyasal ulus"un sözdiziminde —kendi "mekan"ının çok ötesine uzanan sonuçlarıyla tınlayan bir sözdizim— yeni bir mekan yarattı?[2] Bu anlardan hangisinin geç modernitemizin siyasal sözdiziminde belli bir alan-değişimini, belki de zorla ayırt edilebilen fakat yine de sorunların ve karşıtlık kalıplarının siyasal-tarihsel açıklamalarına nüfuz etmiş bir paradigma değişikliğini başlatmış ol-

duğunu sormak aynı anlama gelir. Ya da soruyu biraz farklı sorarsak: Siyasal kategorilerimize (pratik olarak hepsi de 19. yüzyıla kadar geri giden karşıklık modellerine yerleşik) uygun *olmamış* yaratıcı bir sesi, biraz da sürprizle hangi anda ayırt edebildik?

Siyasal ve tarihsel dikkatimizi bu sorulara yöneltirsek, ilk bakışta yan yana koyulmaları tuhaf görünebilen —neredeyse aynı kertede görünmüş olmalarına karşın— bu türden iki anla karşı karşıya geliriz. Görünüşe göre, zar zor yeniden dokunulan bir fiililiğin bütün ağırlığını taşıyan oldukça *ayrı* yenilikleri kapsarlar. Bu iki yenilik Polonya'daki Solidarnosc görüngüsü ile Federal Alman Cumhuriyeti'ndeki daha mütevazi Yeşiller oldu. İlginç bir şekilde ve bu yazıda açıklanacağı üzere, bizzat siyasal ufkun bir tür "eşiğini" ifade edip yeniden kuran sonuçlarıyla daha büyük bir farklılığa yol açan Yeşiller oldu. Zira, "Yeşil eşik" diyeceğimiz şey, yetmişlerin sonunda, Almanya'nın çatışma kalıplarına ve parti siyesetine giren —başlangıçta tarifi güç bir tür sürtünmeyle— bu önceden görülmeyen noktaya işaret eder. O sırada, parlamento düzleminde kendisini hissettiren bir *parti mekanı* olarak ortaya çıkmış olmasına karşın, geniş ölçüde sunulduğu gibi "ideolojik gelişme + ekolojik sorunun farkındalığı" kümelemesinden çıkmadı. Aksine, somut ve çoğunlukla acı *siyasal kararlarla* —siyasal sözdizime egemen şemanın karşıt taraflarından görüşüldüğü için sonuna kadar sert çekişmelerle tartışılan kararlarla— şekillendi. Aniden, siyasal ve kültürel-siyasal ipler, daha önce görülmemiş bir şekilde birbirine ilmeklendi. Artık "siyasal karar" terimi üzerinde yoğunlaşarak kavramsal olarak bir adım daha ilerleyebiliriz. Terim, genel olarak, iyi bilinen seçeneklerin açıkça görüldüğü bilinçli stratejik-siyasal eylemler bağlamında kullanılır. Bu bağlam içinde, karar verenlerin bilinçli ya da tarihsel olarak gizli "biz-kimlikleri" asla işin içine girmez. Yeşil eşiğin (Solidarnosc'un mekanının da) bağlamı oldukça farklıydı: Açıkça bu kimlikleri kapsıyordu. Zira, sınırlarını çizmeye başladığı siyasal-tarihsel mekan, yeni bir parti kategorisine benzer bir şeye (mevcut siyasal partilerin geleneksel çatışma kalıbını etkileyebilen ve bu nedenle, şu ya da bu ölçüde bu geleneksel şemaları değiştirebilen) alan açan bir mekandı. Yani, bağlamı, bir siyasi mekanın tamı tamına aynı anda hem "bilinç"in hem "bilinç dışı"nın ortaya çıktığı bir bağlamdı.

"Siyasal bilinç dışı"nın eşzamanlılığına bu göndermeyle, hem pratik bakımdan hem analitik bakımdan, makul bir şekilde ne denmek istenebilir? Ya da daha doğrusu, bir siyasal bilinç dışı daha önce olandan farklı, yeni bir kavramı nasıl doğrulayabilir ve doğruladıktan sonra da, Yeşil siyasetle ya da Solidarnosc'un siyasetiyle bağının önemi ne olabilir? Zira bildiğimiz gibi, "siyasal bilinç dışı" ifadesi epeyce yaşlandı, fakat yine de belirsiz bir terimdir. Gerçekten, siyasal ya da toplumsal-psikolojik yazında terim boy vermeye başladığında, fiilen her yerde arı bir "eksiklik hali" olarak, yeni Freudcu düşünülebilirin genişlemesinde kavranmadığı şekilde kavrandı. Bütün tartışılır özelliklerine karşın Lacan'ın yaklaşımı, şimdi ününü yitirmiş "bilinç dışı bir dil olarak yapılandırılır" ifadesinde ısrar yaklaşımı, bizi meselenin özüne yaklaştırır görünüyor. Niçin? Çünkü, bu ifadenin (ve ilerde belirteceğimiz gibi diğer ifadelerin) yeniden öne çıkarılmasında açığa çıkan şey, hem bir var olanın hem bir var olmayanın birliği incelendiğinde ortaya çıkan özel bir alan ya da mekanın, özel "bir şey"in var olduğudur ikisinin de içi boş gösterenleri temsil etmediği yer). Bu konuya biraz daha yakından bakalım. Bir birliği tepkili düşünebilme yolundan söz ettiğimizde, "Ben-kendi" ve "biz-kendi" örneğinde olduğu gibi, kafamızda oldukça belirli bir kısır döngü vardır. Her şeyin (örneğimizde "biz-kendi") dışında kaldığı odak noktası (yani, "Ben-kendi") vardır. Bu, uzun süre "işe yaradı" —en azından, nesneleştirilen bireysel-psikolojik ego ile sosyolojik olarak nesneleştirilen Biz-Grup'un sosyo-psikolojik "temelli" birlikleriyle kavrandığı analitik yolların karşılıklı güçlendirici bir yoksullaşması anlamında.

O halde, deneysel boyutumuzu, yani bildik/esrarengiz (*heimisch-unheimlisch*) dil-yataklı duyarlığımızı zorla sınırlayan rosyonalist, kesinlik-sağlayıcı belirlenim tarzları, "biz-kendiler"in "Ben-kendi"nin dışında (ya da tersi) düşünüldüğü modern bir dünyada birlikte çalıştılar —ve hala çalışıyorlar. (Burada, biraz ironiyle şu da söylenebilir: kolektifi ve —önünde sonunda tam rasyonalist, yani içkin ve siyasal-olmayan— "cemaat"i "organik" kavrama biçimleri somut gösterenlere bağlı değil, aksine *karşı-toplumsal* ve bu ölçüyle iki kat tepkiliydiler). Siyasal ve toplumsalı kavramanın bu rasyonalist, tepkici biçiminin, bu örnekte kaçınma ve güvence ikiz sorunu üzerinde yoğunlaşan bir boyutu daha var. Zira, totalitarianizm ile "kolektif kimlikler" arasında (liberal ve

ilk bakışta açık ve tek sesli bir) bağlantı olmasaydı, rasyonel tercih teorilerinin korumacı ve buyurgan yöntembilimsel bireyciliğinin gelişmesi için II. Dünya Savaşı'ndan sonra birkaç on yıl gerekirdi.

Öyle değil mi? Bugün —ya da bugünün özgül anlarında— ben-kendiler ile biz-kendiler etkileşimine sanki "daha özgür" ulaşabiliyormuşuz gibi? Güvenli çatallaşmalarını kesintiye uğratmaya "cüret eden" bir tür hareket? Modern, bütünüyle laikleşmiş tarihsilik tarafından sürekli tecavüz edilmesine karşın, kesin bir şekilde herhangi bir ufkun tümleci olarak geçilmiş bir şeye çevrilmeyecek bir eşik-bölge halini alan bir hareket? Gerçekten, bu tür bir alanın bir tür *toplumsal,* yani modern rasyonel toplumsallıkta görünür kılanan iki nihai ve huzursuz dışlamanın (biri devletin egemenlik nedeniyle bağlantılı, diğeri ekolojikle bağlantılı —ikisinin üst üste binen bir sonucu olarak görünür "toplumsal" dışlamalar) siyasi olarak karşı koyabilir duruma gelme şansına sahip olabildiği ve olması gerektiği bir tür *siyasal* toplumsal olarak ancak bugün düşünülebilir olduğu söylenebilir? İlerleme zamanının —ve hakkının— başlama zamanını —ve hakkını— dışlamadığı mekanlardan karşı koyabilir?

Galiba burada, dil-yataklı siyasal doğamıza gerçekten takılabilmekten, dahası sürekli üzerinden atlayabilmekten teorik olarak daha önemli hiçbir şey yoktur. Zira, ben-kendi ile biz-kendiler sadece siyasal, dil-yataklı varlıklar olarak birbirlerine indirgenmeden düşünülebilir. Ancak böylece, hem Freud'ü hem Heidegger'i izleyerek, ben-kendi'nin nasıl sadece bir yokluğun varlığı aracılığıyla konuşabildiğini algılayabiliriz —tıpkı, yokluğun tarihsel-siyasal varlığının "biz(e)i"yi (bir "biz(e)i-grup" olarak değil, yani bir "burada hazır bulunanlar biz"in arı "bizim aramızda"sı olarak değil, "dil-yataklı bir "biz" olarak) hem hitap edilen hem hitap eden olabilir kılması gibi. Yine de, başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da, akademisyenlerin ve toplumbilimcilerin bu şekilde tanıtılan bir şeye bunaltıcı tepkileri, Clifford Geertz'ın son kitabının sonunda sözünü ettiğin türden bir masa yumruklamaktan farklı değil: "Olgular nerede?" diye bağırır bir hiddetle; diğerleri "Hayır, iktidarın sorusu nerede?" diye aynı hiddetle karşılık verir.[3] Yakın tarihimizde, bu ikili masa yumruklamaya yanıtın bir kısmının içinde bulunduğu ciddi, dikkate değer bir olay var...

Bildiğimiz gibi 1989 yaz/sonbaharında eski Demokratik Almanya'da

bir "halk" (bir "biz-kendiler") konuşma şansı elde etti ve böylece, rasyonalliği, ilericiliği ve hümanizmi sözde "sorumluluğunun etiği" olarak kavrandığı totaliter bir rejime "teslim olma"ya zorladı. Bu "kolektif" konuşabilme biçimi dışında hiçbir biçim, ünlü "Biz halkız!" sözünün öne fırladığı Leipzig gösterileri kadar protestodan "devrimci" bir yeni hükümranlık iddiasına atılımın bu kadar açık işareti olmadı. Masa yumruklayan meslektaşlarımıza soralım: Leipzig sokaklarında "biz" olarak konuşup, evet, "iktidar"a burnunu sokan kimdi? Orada konuşan tamı tamına neydi ve nereden konuştu? Bu "halk" denilen olgu, altta yatan, önceden verili —yani apolitik, ya da sözde tarafsız— kolektif kimliğiyle bir kolektif eylem olarak anlaşılabilir mi? Ya da, kendi çıkarlarını hesaplayarak tetikte bekleyen bireysel göstericilerin "rasyonel tercih"iyle bu gerçekleşir miydi? Ya da, konsensus-yönelimli "konuşkan eylem"den söz etmezsek, iktidardan uzak duran irrasyonelin eşiğinde "anlamlı davranış"ın ideal örneği miydi? İktidar bir yana, farzedilen olgulara gereğinden fazla saygısızlık edilmezse, toplumsal teorinin bütün bu alternatif çözümlemeleri ve bununla "biz-kendiler"i "kolektif" diye kavramlaştırmaları, en iyi durumda sinir bozucudur, en kötü durumda, sorunun tamamı düşünüldüğünde gerçekten hiçbir anlam ifade etmez.

Devam edelim: Bu "biz(e)i" nasıl kavranır? Lacan'la birlikte diyelim ki, "biz(e)i" bir siyasal dil-yataklı varlıktır. Peki, bu durumda bu siyasal dil-yataklılık "biz(e)i"yi kavramlaştırmayı *nasıl* etkiler —zira, on yıllar boyunca Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin merkezi egemenlik-mesajının "Halk biziz!" olduğunu anımsamak önemli değil mi (değilse, niye?)?[4] Yani, bir *tarihin* olması bu dil-yataklı varlık için önemli değil mi? Zira, Leipzig sokaklarında bir (kendisiyle özdeş-olmayan) öznenin, öznenin egemenliğiyle ilişkili bir siyasal "biz"in —bir biz-grup olarak değil bir dil-yataklı varlık olarak— ortaya çıktığı da söylenmelidir; o tarihsel egemenlik-mesajının *tersine dönüşünde* ortaya çıkmasına karşın. Gerçekten, bu (tersine çevrilmiş) mesajın "kime" yöneltildiği açık değil miydi?

Yeşil eşiğe dönelim. Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılması gerektiği gibi, bu terim "Yeşiller'in parti örgütlenmesi"ne gönderme yapmaz (*Green space*'ın yaratılmasında başvurulandan farklı türden bir eylemle de olsa, şu sırada ve "mekan"da kabaca inşa ediliyor olmasına karşın). "Gönüllü Birlikleri"nkine benzer bir siyasal gücün örgütlenmesi (ya da parti) "kurulabilir" olmasına karşın, programatik ve ideolojik ola-

rak tanımlanmış "siyasal konum" denilen şeye de gönderme yapmaz.[5] Yeşil eşik ya da Solidarnosc gibi mekanları (ya da Benjamin'in anladığı anlamda bir "ara bölge") yaratmış siyasal eylem tarzlarının geleneksel siyaset bilim ya da "partiler sosyolojisi" kavramlarımız içinde kavranayacağını anlarsak, bir adım daha ilerleriz. Kısmen, böylesi mekanların ve bu mekanların tikel "zamansallık"larının özgül ve oluşturucu özelliklerinden birisinin, farklı fakat sürekle-gözetimci bir aksanla onlardan tuhaf şeylerin, örneğin "siyasal bir ulus"un isteniyor olması (diğerlerinin yanısıra, J. G. Pocock, M. Walzer ve Batı tarihinin bir sürü söylemi tarafından) nedeniyle, bu mekanlar bu tür sosyolojiyle kavranamazlar. Tartışılan siyasal eylem biçimleri bile, alışılmış siyasal felsefelerle ve toplumsal-bilimsel kategorilerle kavranamaz. Çünkü burada da, ortaya çıkan ve ancak toplumsalı kısmi nesneleştirmenin bu biçimleriyle kurulabilen bireysel bağlantılar, salt kısmi gerçeklik değildirler. Etrafta dolaşıp siyasalın ve onunla birlikte siyasal eylemin (yani, bütünüyle nesneleştirilmeyen eylem) kavranabilirliğini engellerler. İnsan, nesneleştirilmiş denilen bireysel bağlantılara dayanırsa, o zaman, zamansallıkları bir (yarı-fiziksel) birlikte var olmaya ya da evrensel (yani uzamsallaştırılmış) bir doğrusal zaman ardışıklığa indirgenemeyen toplumsal-siyasal sonuçlar ve kimlik biçimleri sadece de facto dışlanmaz, kendi gerçeklik "tip"leriyle "genel olarak" yadsınırlar da. Siyasal düşünce ve eylemin *kendisi,* tekrar tekrar deneyimi oluştursa da doğrusu budur; korku ve gerçeklik tarzları örneğinde olduğu gibi — uzak çevrelere ve ertelenmiş ya da gecikmiş gerçekliklere gönderme, ya da karar ve/veya onun tarafından uzamsallaştırılmış zaman-kompleksinin *nüfuz ediciliğine* gönderme. Başka şeyler yanında, bu demektir ki, Yeşil eşiğin ve Solidarnosc-mekanın bölücü özgüllüğünün algılanabilirliği, bu "geri seken engelleme"nin çözülmesine ya da gevşemesine bağlıdır. (Bu anlamda, bu metnin yazılması/kurulması kavramsal "engel kaldırma" da olabilir). Sosyolojik ve "siyasal-mantıksal" rasyonel sistematik etki (yani, hegemonik olmakla, siyasal aktörlerin kendi eylemlerini açıklama tarzında olduğu gibi tarihsel söylemde gerçeklik-şekillendirici olan var olma nosyonuyla kaplanmış) kavrayışlarına egemen olan zamansallık tipiyle ilişkisinde bu engel kaldırma, hemen başka bir şeyi ortaya çıkarır: Yani, Leo Strauss'un belirttiği gibi, *siyasal şeylerin doğası sorununun (yeniden) açılması* —yani, bütün hegemonik rejimlerde *en kapalı sorun* sayılması gereken sorunu.

Bu, beni yeni toplumsal hareketlerle ilgili yanlış anlayışlar dediğim şey üzerinde bir şeyler söylemeye götürür: Bu "kapanma"nın tam kapsamını, işlevselci ya da tarihsel anlamda küçültmeden görmek kolay değil. Zira, J. G. A. Pocock'un liberal-oligarşik "saray mekanı" olarak çözümlediği şeyin (aşağıda bu konuya döneceğim) siyasal zaferinin tarihsel olarak bunaltıcı sonuçlarıyla birlikte, diğer siyasal cemaat birliklerini çözüştüren bir toplum ile yasal güvenlik, büyüme ve ilerlemeyi sağlayan yeni tür bir devlet egemenliği arasındaki ilişkinin ilerlemeci şeması, büyük ölçüde sözdizim-oluşturucu ve kısmen siyaset-silici bir aşikarlık kazanır. (Jefferson'ın post-devrimci Birleşik Devletler'inde erken-modern "öteki mekan"ın —Pocock ve ötekilerin "ülke-mekan" dedikleri) zaferi olmasaydı, belki de merkezci "saray"ın zaferinin siyasal-tarihsel *özgüllüğünü* algılayamazdık).

Toplumsal-siyasal teorimizde "siyasal şeylerin doğası nedir?" sorusunun kısıtlanmış niteliği, yukarda sözü edilen başlangıçta kesinlikle tarihsel ilişkinin yeniden *siyasal* konturları varsaymaya başladığında nasıl dirençli olduğunu gösterir. Yakın zamanın tarihsel bir örneğinden bunu görebiliriz. Altmışların ortası ile yetmişlerin sonu arasında, Birleşik Devletler'in tarihsel mekanının siyasal sözdiziminde bir çatışma kaynağının yeniden açılmasından itibaren, geç modernitenin tarihinde benzersiz bir yerinden oynama gelişti. (İdeolojik olarak gizleme biçimlerine karşın, çoğunlukla pasifleştirilmiş sonuçları hala ayırt edilebiliyor). Bunun ima ettiği "hitap eden/hareket eden biz-biçimler"in en önemli ögeleri, herhangi bir öznellik altında, ne "sınıfsal özne" ne "tikel çıkarları olan özne" olarak, ne "tepkici özne" ne otoriterian özdeşleşmeleri olan özne" olarak düzenlenemezler —yani, var olmanın zamansallığını ya da "ilerleme çizgisi"nin tünelinde uzamsallaştırılmış bir zamansallığı hep gerektiren yakın zaman modernitesinin siyasal-sosyolojik düşüncesinde kavranan *toplumsal* öznellik aracılığıyla düzenlemeler.

Bu hitap eden "biz-biçimler" —hegemonik siyasal sözdizime farkedilir direnişlerine karşın, altmışlarda hızla "sol"a, ya da özerk denilen kamplara atfedilen— kesinlikle yapılardan ya da işlevlerden kaynaklanamazlardı. Yine de, başlangıçta modernitenin geçerli muhalefet kalıplarında ve nesneleştirmesinde bir reddiye de (*Verwerfung*) olan bu tarihi yerinden oynama (*Verwerfung*), başlangıçta toplumsal teoriyi uyaramadı. Toplumsal bilimlerin bu tarihi reddiye üzerinde yoğunlaşan eleş-

tirel ve siyasallaşmış alanları bile, bunu kendi temel nesneleştirme şemalarına yıkıcı bir meydan okuma olarak yaşayacak durumda değillerdi. Siyasal şeylerin doğası sorunu kapalı durduğu için, bu yerinden oynamadaki eylemin önemli taşıyıcıları, farz edildiği üzere 19. yüzyılın ilk yarısında keşfedilen, özsel olarak *siyasal-öncesi* toplumsal tarihsel gerçeklik biçimine ait bir "alt-sınıf" olarak, yani (*"yeni"*) *toplumsal hareketler* olarak kategorileştirildiler —bağlantılı birçok anlaşmazlığa karşın. Böylece, bir yanda, toplumsal hareket teriminin kullanılması, yüzyıldan fazla bir süre, kurumsal siyaset ve doğası gereği kendiliğindenci —önceden verili bir "gereklinin doğası" bakımından kavrandığı için hep siyasal olarak-önce temsil edilen bir kendiliğindenlik— akan "ilerleme tarihi"ne yazılı toplumsal eylemin bir dürtüsünü nesneleştirdi. A. O. Hirschmann'la birlikte, hegemonik yeni referanslar düzeninde —(tehdit edici) tutkular ile (rasyonel, toplum-kurucu) çıkarlar arasında— devletin ve toplumun ("doğal olarak" bizim lehimize oldukları için) birlikte var oldukları siyasal hegemonyanın temel kurucu başarılarından birini görürsek, o zaman, toplumsal hareketlerin (salt "toplumsal" olarak) her zaman onlara zaten *aşağı* bir mekan verdiği de açığa çıkar.[6] Bir "hareket" mekanı olmasına, gerçekten "hareketli" olabilmesine karşın, ne siyasal ulusa başvurabilir, ne de bizzat siyasal sözdizim üzerinde bir etkisi olabilir. Tepkici faşist hareketler sadece bir istisna olarak görünür; zira özünde —ve içselleştirilmiş olarak— hegemonik olarak kendilerine verilen irrasyonel bir mekan (Winnicott'un belirttiği gibi, rüştünü ispat mekanı[7]) üzerindeki yönetimlerinde sabit kalmayı kabul ederler.

Diğer yanda, "yeni" toplumsal hareketlerin sözde keşfinde (ima edilen arı hareket ya da faaliyet kurma fiili iradesiyle birlikte), modern etken/edilgen çatallaşmasının mukkader azgınlaşmasının bir anı vardır. İlk kez Heidegger'in gösterdiği gibi bu çatallaşma, Batı metafiziğinde ta başından itibaren gizli olarak vardı. Sadece basit biçimselleştirmeyle, yani belirleyen biçim ile edilgen ampirik malzeme arasında inşacı bir karşıtlıkla düşünülebilecek şekilde, psikoanalitik ve feminist düşüncenin özerkliğin "cinsiyetli mantığı" dediği şeyle bütünleştirilir.[8] Son olarak, "toplumsal hareket" çoğunlukla, var olmanın ve mekanın yarı-fiziksel bir zamansıllığı içinde kavranan bir öznellik olarak resmedilir. Onun siyasal referansıyla, ne zamanla birlikte gelen gizli var oluşları (*Zeitdurchgreifenden*) ne de Yeşil eşiği ve Solidarnosc mekanı

etkileyen ve onlar tarafından etkilenen laik hegemonya ilişkilerinin siyasal doğasını kavramak olanaklı değil. Bu nedenle, gizli varlıkları kavrama tarzlarıyla kısmen post-Hegelci, kısmen "naturalist" (yeni) toplumsal hareketler kavramıyla altmışların "tarihi reddiye"sini kavrama kararlılığı da, *olumsallıklarıyla* Yeşil eşiği ve Solidarnosc'un mekanını doğuran siyasal olarak *belirleyici* faktörleri gizler.

O halde, "siyasal şeylerin doğası nedir?" sorusunu açma olanaksızlığı, Yeşiller'in ortaya çıkışında, var olmasında önemli olduğu kadar yok oluşunda da önemliydi, denilebilir. Bu oluşumun mevcut parti kategorilerinden hiçbirine uygun olmamasına karşın, bu durum, artık nesnel çıkarlara dayanmayan ya da bir farklılık koduna —Burke ya da Karl Rosenkranz'ın siyasal düşüncesinde hâlâ olabilir olan bir şey— indirgenemeyen bölünmeleriyle bir siyasal ulusun sözdizimi içindeki bu tuhaf modern yaratığın, siyasal partinin, "aşikarlığı"nı sorgulamak için de kullanılamaz.[9] Gerçekten, başlangıçta (Solidarnosc gibi) kendilerini bir hareket ilan eden Yeşiller, zaten var olan parti sandıklarından birine zorlandılar, ya da, en azından *The Logics of Party Formation*'nın yazarı için "yenilenmiş" İsveç Komünist Partisi'ni de kapsayan yeni "Batı Avrupa sol-liberter" partiler sınıfının bağımsız siyaset bilimi (politology) tarafından icat edilen partiler sınıfının bir tür kırmasına dönüştüler.[10]

Bu son kategorileştirme, "siyasal şeylerin doğası nedir?" sorusunun hegemonik üstünün örtülmesinde ve geç-modern siyaset bilimin siyasal düşünceden (*res publica* üzerine bir anlaşmazlığın söz konusu olduğu) boşanmasında, yüksek bir siyaset bilimci profesyonalizminin siyasal cehaletle —siyasalı ve *bütünüyle rasyoneleştirilemez* "doğa"sını okuma açık yeteneksizliği anlamında— nasıl el ele yürüyebildiğinin özellikle çarpıcı bir örneğidir. Siyasal şeyler sorusuna engel koymaya ve engelin kaldırılmasına dönersek, bizzat Yeşil eşik algısının engel kaldırmaya özgül bir yardım biçimi sunduğu söyleneblir. Bir yanda, "ekolojik" üzerine bilimsel söylem ile ideolojik söylem arasında epeyce bulanıklaştırılan farkı —bu algı yardımıyla— duyumsayabiliriz; diğer yanda, siyasal demokrasi dilini konuşursak, siyasal bir ulusa bizzat siyasal sözdizimi etkiler şekilde "ekolojik"le seslenen bir siyasal söylemi duyumsayabiliriz. Aynı şey Solidarnosc'un mekanının algılanması için de geçerlidir. Burada da, aşağıda göreceğimiz gibi, Doğu Avrupa siyasal sözdiziminin (oldukça farklı da olsa) altta yatan temeli, siyasal kararları etkileyen "özgür" kimlik tarafından, bir sorumluluk etiği vakarıyla gö-

rünen "durum gereği" büyüsünü bozmayı olanaklı kılacak şekilde açılmalıydı.

Bu şekilde, bizzat Solidarnosc söz konusu soruyu yeniden açabilirdi.[11] *Bu* sorunun yeniden açıldığı yerde, "Ben-kendi"yi (Winnicott, "yaşama mekanı" olarak "hakiki kendi"den söz eder)[12] "biz-kendi" ile birlikte düşünme "iyi" yeteneği de yeniden açılır.

Yeşil Eşik/Solidarnosc Mekanı

Tekrar "Yeşil eşik"imize dönelim. Yeşil eşiği betimlenen bağlam içinde düşünürsek, modernitenin temel tarzları alimlerine (yani, siyasalı toplumsal olarak "temellenmiş" ve "türetilmiş" olarak kavrayanlara) bir *engel eşiğine* benzer bir şey olarak görünür.[13] Zira yakından bakıldığında, sözdizimden habersiz bir siyasal süreklilik-düşüncesinin düz seyri (örneğin, stratejik-araçsal ve/veya moral çözümlere yapışıp kalanlar —doğallaşan bir seyir) burada tökezler.[14] Bu noktada, böyle bir süreklilik-düşüncesini "akademik cemaat"in hegemonik siyasal sosyolojisinin içine mi, yoksa bizzat hegemonik siyasal söylemin "aşikar hakikatleri" arasına mı koyacağımız ikinci derecede bir sorundur. Bu nedenle, söz konusu eşiğe ve kendi asıl mekanının —ister ilerici ya da yeni-muhafazakar siyasal sosyolojide olsun, ya da ister siyasal sözdizimlerinin daha muhafazakar ya da daha ilerici taşıyıcılarının söylemlerinde olsun— ötesine uzanan sonuçlarına yönelik tutumun, başlangıçta her zaman bu eşiğin *düzlenmesi* anlamına gelmesi gerçekten şaşırtıcı değil. Bu bağlamda düzleme, 1979'daki bu siyasal yenilenmenin gerçekliğini genel "ekolojik" ve "pasifist" *içeriklerin* bir ekine ve/veya taban demokrasisi (ya da plebisitçi demokrasi) denilen eşit derecede genel siyasal *biçimlere* indirgeyerek, sözdizimsel kopuşu *farkedilmez* kılmak demektir. Böyle bir düzlemeyle, bu içerikler ve biçimler "sözdizimsel olarak ayrı" ve "serbestçe kullanılabilir" gibi görünür. O zaman, miras alınan siyasal sözdizimin tarihsel ya da ideolojik bir "parti mekanı" tarafından (muhafazakar, liberal, "sosyaldemokrat", "sol-liberter" farketmez) devralınmaları olasıdır —ve pekiştirilmesi gereken de bu izlenimdir. Bu anlamda, *tanınamaz olarak eşiğin oyunu,* kopuşun işaret ettiği (parti-) siyasal mekanın *lüzumsuz oyunuyla* çakışır.

Solidarnosc'un aracılığıyla ortaya çıkan ve içinde olanaklı olduğu siyasal mekanın kaderinin engel eşiğinkine dikkat çeker ölçüde benzer olduğu söylenmelidir. Burada da, bu mekanda, siyasal düşünce ve siyasal deneyime belli bir "engel eşik"i oluşturan şeyin, hegemonik parti-siyasal ve ideolojik söylemlerine ve onun toplumsal ve siyasal bilimde ele alınış tarzına nasıl gömüldüğünü görebiliriz. Böylece "Solidarnosc mekanı"nın özgül tarihsel-siyasal üretkenliği ve verimliliği —onu sorgulanabilir ya da anılabilir, ya da sorgulanmaya ve anımsanmaya değer kılan şey (*frag-würdig* ve *denk-würdig*)— gözden kaybolur. Genel ideolojik-siyasal içerik ve farklılık şemaları düzeyinde, sonunda Orta ve Doğu Avrupa muhalif ve sivil hareketi —Sovyet İmparatorluğu'nun son evresi ve kendini kurtarmak için totaliter ögelerden henüz kurtulmayan bir "reel-sosyalist reformizm"in çabaları— olarak nesneleştirilen şeyle eşitlenir. Bu şekilde, tikel bir an olarak bu (gizleyici) genellikle bütünleştirildi; ampirik gerçeklik kategorisine giren bir düzleme sorunu, dolayısıyla salt tarihsel-tarihsist bireyselleştirmeyle düzeltilemez olduğu için.

Yine de, Solidarnosc'un mekanının modernitenin özgül bir sözdiziminde yarattığı "kesinti", hâlâ Yeşil eşiğinkinden *daha az farkedilir.* Zira Solidarnosc'un durumunda, sözü edilen düzleme daha kolay ve doğal bir seyir içinde ilerler; oysa Yeşiller'in siyasal mekanında — hegemonik düzleme pratiklerine karşın— söz konusu siyasal mekanın, Batı Avrupa siyasetinin geleneksel sözdizim ve kategorilerine rahatsızlık verdiğine dair kamusal bir algı her zaman vardı (ve hala da var). Solidarnosc'un mekanında (özellikle Polonya dışında) bu türden bir algı hemen hemen yok. Solidarnosc'un "seslenme mekanı"nı, o dönemde — "anti-totaliterianizm"le eklemlenen bir Leh-Katolik Hıristiyanlığın modern Polonya tarihinin liberter-laik ve savaşkan entelektüel akımıyla neredeyse olanaksız bileşimini ifade eden bir dönem— Orta ve Doğu Avrupa'daki diğer bütün muhalefet ya da reform güçlerinin seslenme mekanından ayırt eden şey, herşeyden önce, konjonktürel bir *olumsuz ittifakın* ürünü olarak algılanır. Solidarnosc'un bir yanda büyük ölçüde yalıtık muhalif "sivil hareketler"den, diğer yanda reform komünizminin uzlaşmış ve tek-çizgi doğasından belirleyici farklılığını örten şey, bu kendi kendini açıklayan bir *taktik* ittifak imajıdır. Yeni yaratılan siyasal mekanın sonuçları, bu kez Orta ve Doğu Avrupa mekanlarının temel siyasal sözdizimini büyük ölçüde ve gerçekten kesintiye uğratan, bu şe-

kilde görünür olamaz. Modern biçimiyle bu siyasal sözdizim, bir sol/sağ çatallaşmasının arı uzaysal açıklığına asla sahip olamayan türden siyasal kimlikleri ayıran bir çizgiyle belirgindir.

Post-komünist ülkelerde sol/sağ ayrımının hiçbir anlam ifade etmediğini düşünen Adam Michnik, *La Deuxième Révolution* (1990) adlı kitabında, bu aynı bölünmeyi birkaç biçimde betimler: Birincisi, popülistler ile kentselciler arasında bir bölünme olarak; ikincisi, Slavofiller ile Batıcılar arasında bir bölünme olarak (en çok Slav-Ortodoks ülkelerde); üçüncüsü, Macaristan'da kırsalcılar ile kentselciler arasında ayrılma olarak ("kültür ile uygarlık" arasında bir bölünme olarak) ve sonuncusu, iki kültürün çatışmasına işaret eden bir bölünme olarak.[15] Burada önemle belirtmek gerekir ki, Michnik —karizmatik lider-figürüyle çatışma içinde olmasına karşın Solidarnosc'un "siyasal mekan"ından konuşmaya ve hareket etmeye devam etmiştir— bu antagonizmin yıkıcı, oldukça imgesel "altüst oluşu"nu, antagonistik anlarından *birisinin* ortaya çıkışının zorunlu sonucu olarak resmetme ayartmasına boyun eğmez. İlginçtir; bölünmenin hem kentselci denilen hem de Batıcı ve uygarlıkçı denilen tarafına yakınlığına karşın durum budur. Bu (yeniden) belirlemeyi anlamak önemlidir: Zira ancak o zaman, Solidarnosc'un siyasal mekanının, bu özgül siyasal sözdizime *uyum göstermekten* çok öte (şimdi 1989'dan sonra, Batıcı-liberal güç ve partiler ile popülist-tipte radikal güç ve partiler arasındaki sert çatışmalarda çok daha iyi farkediliyor), modernitenin Almanya/Batı Avrupa mekanına egemen siyasal-sözdizimsel versiyonunda Yeşil eşiğin başardığı türden kopuşla (zayıflıkları ve geçicilikleriyle birlikte) şaşırtıcı bir paralellik gösterir şekilde "kesinti yaratma"sı gerçeğine yaklaşırız. Dahası, bu özgül paralelliği ("eşitlik" olmasa da bazı bakımlardan "aynılık"ı) algılamanın tartışma konusu yaptığı ve güçleştirmeye devam ettiği şeyi de aniden fark ederiz. Sadece bu değil, yanıtı olduğu (tepki değil) "totaliterianizm"in tarihsel özgüllüğüyle bağlantılandıramazsak, Solidarnosc-mekanın yarattığı "kesinti" zor biçimlenebilir.[16] Fakat, Solidarnosc'un "tarihsel bölge"sinde *işleyen* temel siyasal çatışma-kalıbının tarihsel niteliklerini algılarsak, çok daha açık görünür hale gelir.

Yine de, "bizim" (yani Batı Avrupa) siyasal sözdizimi ve onun he-

gemonik siyasal çatışma kalıbının, "daha da açık" bir doğallık kazandığı (toplumsal olarak ve doğal olarak kurulduğu için) toplumsal teoriye "giriş" tarzı tarafından anlaşılmaz kılınan kesinlikle bu son algılama değil. Zira, farklı türden bir kutupluluk olgusunun biçimsel olarak kabul edildiği yerde bile, bu kutupluluk, Batı Avrupa siyasal-tarihsel mekanında "üretilen" siyasal muhalefetin açık üslubu gereğince okunur. Bu nedenle, "öteki kutup", fark edildiği üzere, farklılığına karşın, Batı Avrupa siyasal mekanında geçerli duruma gelenle aynı doğaya sahip bir kutuptur (simgeselden ziyade imgesel-soyut olsa da). Bu kutupluluğun niteliği, (kapalı) bir siyasal mekanının sağ/sol bölünmesinin Batı Avrupai "doğallaştırılmış" tanımlamasıyla açıkça/siyasal olarak ifade edilme eğilimindedir (bununla bağlantılandırılan ilerici/muhafazakar bölünmesinden daha açık). Modern dünyada bu üslubun kolay kavranabilirliğini ve her yerde hazır ve nazırlığını olanaklı kılan, onun imgesel yüzeyinin bu belirgin, simgesizleştirilmiş ayrılığıdır (*Abgelöstheit/Absolutheit*) —modern öncesi zamanlarda karşıt siyasal kampların toplanma noktalarını belirleyen herhangi bir somut ad ya da anlamlılıktan ayrılmış. Bu nedenle, ilke olarak, her bir ve her ilgili siyasal-ideolojik konumun nesnel topolojik alanı, onun içinde temsil edilebilir ve ona kazınabilir. Salt siyasal-parlamenter orjinal anlambilim olarak görünen şeyden kalkış yapılarak (Fransız Devrimi bağlamında), neredeyse bütün siyasal-tarihsel mekanların siyasal sözdizimine sonunda ulaşılabildi. Dahası, en değişik kurumların ve bunların içsel farklılıklarının —kiliselerde ve eğitim kuruluşlarında, medyada ve hatta adalet kurumunda— ideolojik sınıflandırılmasında da bu vardır. Bu soyut kutupluluğun siyasal sosyolojiye girişi, *herhangi bir* sosyo-politik birimin (salt içsel) bölünmesini, kendilerini ideolojik olarak ya da siyasal olarak *ifade eden* siyasal öncesi toplumsal ya da kültürel farklılıklar/karşıtlıklara göre belirlemek için kullanılan genelleşmiş "ayrılma" kavramını üretti. Şimdi, Solidarnosc tarafından özgül bir şekilde kesintiye uğratılan çatışma-kalıbı türü, sadece Batı Avrupa'nın sağ/sol egemenli sözdiziminden farklı değil, ordakinden farklı bir doğaya da sahiptir.

Karşıtlığı Yeniden Düşünmek

Düşünce ve gözlemde bir adım daha atalım. Şimdi, geniş anlamda siyasal sosyoloji, toplumsalın *bütün* bölünmelerine evrensel olarak uygulanabilir bir kavramla ("ayrılma") çalıştığını *düşündüğünde*, *gerçeklikte* kutupluluğun özgül bir doğasına, yani sadece kesin bir şekilde içkin pozitif olarak kapalı toplumsal mekanda "aleni" bir doğaya işaret ediyor olduğunu belli bir vurguyla söyler duruma gelirsek. Bu durumda, bu söz bugünün pek çok siyasal düşüncesine ilk ağızda yersiz bir vurguyla uygunsuz bir iddia olarak görünür. Zira, topluma niye olumlu bir içkin birim olarak —modern öncesi toplumların aşkın-ilişkisinin kesin bir şekilde gözden kaybolduğu toplumlarda yaptığımız gibi yaşayarak— gönderme yapmayalım?

Yine de, ilk ağızda ampirik, betimleyici bir tarzda karşılaşılan Batı ile Doğu Avrupa sözdizimleri arasındaki farklılığın kesin boyutunun nasıl ayırt edilebildiğini gösterebilirsek —siyasal sosyolojinin yardımıyla—, o zaman tartışma konusu nokta farklı bir ilgi kümesi yaratmaya başlayabilir. Yine bir iddiayla başlayalım: Batı Avrupai, sol-sağ ve ilerleme-sabitli siyasal sözdizimiyle (ABD'nin siyasal mekanında işleyen sözdizimle açıkça çakışmayan) belirgin siyasal bölünmelerin, kendi olabilirlik koşulu olarak, bir "dış"a (ya da farklı bir üslupla söylersek Öteki'ye) her türlü yapıcı göndermenin silindiği kendi kendine göndermeli bir toplumsal iç mekanı vardır. Bu siyasal sözdizimin şimdi-sabitli işleyişini —aynı anda— mekanda özerk ve temsil edilebilire çeviren, bu silmedir. Oysa, Michnik'in betimlediği bütün karşıt anlar, *bu şekilde var olamayan* ayrım çizgilerini gösterir; Doğu Avrupa *siyasal* mekanı, kendi başına var olan gibi (Batı Avrupa'da yapılabildiği gibi) düşünülemez. Bu şu demektir: Bu anları karşı karşıya koyan bölme "çizgiler"i, açıkça içsel bir mekanın "ayrılmalar"ı değildir. Hepsinin, bir Öteki'ye, ilk bakışta "tam" Batı Modernitesi olarak görülebilen bir şeye uzaysal olarak temsil edilebilir olmayan yapıcı göndermeleri vardır.

Şimdi ilk bakışta, bu Merkez ve Doğu Avrupai zıtlıklarının ("Slavofil-Ortodoks" versus "Batıcı"da ima edilen) dışsal boyutu, sadece *olumlu farklılıkları* kapsar: Yani, ayrık olumlulukları ve çeşitli boyutlarda "Batı"ya tanımlanabilir karşıtlıkları içinde. Ne var ki, sorun bakımından düşünülürse, bu dışsal göndermeyle "her iki taraf"ın da farklı

bir sorunla uğraşmak zorunda olduğu fark edilir. "Diğer taraf"ın nasıl siyasal ulusun liberal-ilerici ya da ulusal-popüler bir kimliğinin olanaksız tamlığı olduğunu kavradığımızda, bunu fark ederiz. (Öyle olmakla, bir biz-kimliği açısından ortadan kaldırılması zorunlu bir öge de olur). Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe'nin, sonunda, nesnel ve salt amaçlı toplumsalı "olanaksız" kılan antagonizm diye işaret ettikleri şey, tamı tamına bu türden imgesel kutuplaşmadır. Aynı zamanda, burada aktarımsal eşiğin "yanıt verici-olabilirliği" diyebileceğimiz şeyi de etkiler.[17] Burada, (çoğunlukla sahte) görüntülerin aksine, bu tür "karşıtlık"ın, örneğimizde "kentsel-liberal" *açıklık* ile "popüler-ulusal" *kapanma* arasında *biçimselleşmiş* bir ilişki (yani, siyasal gösterenlerden ve sözdizimlerden bağımsız bir ilişki) olarak kavranamaz olduğunu da eklemek önemlidir. Ne var ki, aksini düşünmek sadece çarpıtılmış bir görüntü meselesi değildir: Orta ve Doğu Avrupa'nın siyasal sözdiziminin, sık sık "sol" ve "sağ" bakımından gerileyen Batı Avrupai iç-mekan zıtlığı tarafından *örtülmesi* olgusundan da kaynaklanır.[18]

O halde, özgül bir dışsal göndermeyi toplumdaki sağ/sol karşıtlığına ve bu karşıtlığın kutuplarına bağlamanın esas olarak olanaklı olduğuna dair genel kanı da aldatıcıdır. Bu "savaş ve barış" sorununa da uygundur: Zira, örneğin toplumsal-siyasal sol, despotizme karşı mücadelede dünya ölçeğinde bir şiddete eğilimli olabileceği gibi, liberal hegemonyada radikal pasifist de olabilir. (Ve tepkici sağın da serbest yüzer biçimleri vardır). Merkez ve Doğu Avrupai karşıtlık şemanın anlaşılması bakımından bu ne anlama gelir? "Biz" (yani, siyasalı kavramsallaştırmasıyla kendiliğinden Batı düşüncesinin "içinde" biz), daha açık antagonizm şemalarıyla ve çok-boyutlu zamansallıkla yüklü çatışma çizgileriyle ilgili siyasal ulusların Merkez ve Doğu Avrupai karşıtlık şemasını, *toplumsal* (ve/veya "ideolojik")-arası farklılık kalıpları şeması gereğince okuma doğallaşmış eğilimimize direnebilirsek, ancak o zaman, bu "öteki" karşıtlığın dışsal göndermesinin anlamı, toplumsal şeylerin doğası sorununa da dokunarak, soruna toplu yaklaşımımız için ulaşılabilir olur. Bu ikili nitelik, bu öteki karşıtlığın *bütün* çeşitlerine uygundur: Bazılarında (örneğin, "Slavofil-Ortodoks" versus "Batıcı"), tarih bilgisine daha da yaklaşmadan "dışarı"dan doğrudan okunabilirdir; bazılarında, "sadece" Merkez ve Doğu Avrupai siyasal-tarihsel bilinç için aşikardır (ve "Batılılar" için iyi bir tarih bilgisiyle —örneğin, "popülist versus kentçi" karşıtlığının çeşitli versiyonlarıyla ilgili olarak).

Tarihsel Gezinti

Şimdi bu belirlemeleri bir gezinti biçiminde ele alalım. Macar tarihsel örneği, "Batılı"ya (ya da "uygarcı"ya) tek boyutlu ve tek sesli bir anlamlılık verilirse, söz konusu zıtlığın bütünüyle sahte olduğunu gösterir. Örneğin, Macaristan'daki *népies* ("halkça") geleneğinde —Rusya'daki *narodnik* gelenekten farklı olarak, sadece "ideolojik" değil siyasal egemenlik-gösterenleriyle de bütünleşen— anlam ve çatışmanın tarihi taşıyıcılarının Macar Kalvenizmiyle yakınlıkları olan etkili bir bağ vardır. Bu bağ, Aydınlanma-Mutlakiyetçi, rasyonalist-merkezci "Batı"daki hegemonik egemenlik eklemlenmesine *karşı olarak* anlaşılmalıdır. J. G. A. Pocock'un olağanüstü araştırması, iki şeyi öncekinden daha açık anlamamıza yardım eder: Siyasal dilin aktarımsal kapasitesini ve siyasal-etik düşüncemizin hegemonik katmanlaşmasının, Pocock'un Modernitenin Whig-Liberal "saray mekanı" dediği şeyin (neredeyse) topyekün zaferinin damgasını ne kadar taşıdığını.[19] O halde bu bağ, abartılmış bir Pocockçu karşı-konum terminolojisi içinde, "saray mekanı"nın karşısındaki olarak "karşı-mekan"a yerleştirilebilir. Gerçekten Pocock (ve ona yakın tarihçiler), tarihsel-siyasal sonuçların "gizli boyut"unu araştırırlar ve mekanistik-naturalistik eylem alanları mecazlarından bu sonuçları çekip çıkarırlar. Pocock izlenerek, ancak bu şekilde hegemonik siyasal arka plan sözdizimini üreten özgül "kaynaşma"nın gerçekleşebildiği ileri sürülebilir —bu kaynaşmayla, Hıristiyan-Batı egemenlik göstereninin bölünmesi, oligarşik-liberal ellerdeki "saray mekanı" olarak modernitenin güvenlik, özgürlük ve refah vaadinin evrenselci-merkezci garantörü olması olgusu sayesinde birleşmiş hale gelir. Gösterenin iktidar boyutuyla sonuçlanan bu kaynaşma, Walter Benjamin'in "din olarak kapitalizm" dediği şeyin somut gerçeklenmesini olanaklı kılmak için sivil toplumun farklılık ve hukuk mekanlarıyla birleşir.[20]

Diğer yanda, "Kapitalizmi açan" Bank of England bile —modernite ekonomisinin özgül zaman-göndergesine hükümran bir garanti veren— ancak geriye dönüp bakıldığında "ekonomik bir olgu" olarak anlaşılabilir. Somut olarak, yapıcı dış tarafından dokunulmamış arı pozitif ekonomik ve toplumsal gelişmelerin zorunlu bir sonucu olarak değil, sarayın (eninde sonunda olumsal) siyasal zaferi sonucu ortaya çıkan kay-

namış bir zemin üzerinde yükselir. "Batı'nın alanı"nda, Kuzey Amerika Devrimi'ni izleyen mücadelelerde alınmış kararlarla açılan tek tarihsel mekan, "farklı bir karşıtlık niteliği" ve farklı bir "zafer" tarafından biçimlendirilmiş bir siyasal sözdizimi korudu ve kullandı. 1800'ün devrim-sonrası düzenlemelerinde Jeffersoncu zafer, cumhuriyetçilerin işgal ettiği bir karşı-mekana, Birleşik Devletler'de liberal toplum, devlet ve cumhuriyetçi "cemaat" arasındaki ilişkiyi şekillendiren bir etkililik kazandırdı. Bu düzenlemeyle zayıflatılan hegemonya —Hamiltoncu federalistler ve daha sonra partileşen Cumhuriyetçiler tarafından yaratılan— zaten mecbur edici rosyonalite ve modernite görüntüsüne sahip ve saray-mekanı tarafından tanımlanmış İngiliz devlet ve ekonomi toplumsal paradigmasının Amerikancı bir yeniden üretimini tehlikeye soktu. Karşı-kutbun (siyasal gösteren olarak, salt "ideolojik" olarak değil, ayrık bir zamansallıkla tanımlanabilir olan) benzersiz ABD zaferi, Amerikan siyasal karşıtlık şemasının açıkça ilerici-muhafazakar ve sağ/sol bölünmesiyle bağlantılı daha "rasyonel" bir siyasal sözdizime Batı Avrupalılar'ı çileden çıkaran inatçı direnişini bugüne kadar olanaklı kılan şeydir. (Pocock ve diğerlerinin gösterdiği gibi, bizzat İngiltere'de, 18. yüzyıl başlarının devrim-sonrası düzenlemelerinden sonra, karşı kutup, ancak Tory-işgalli, muhafazakar/anti-oligarşik muhalif mekan olabilirdi: Aynısı bütün Batı Avrupa'ya uygulanabilir).

Batı Avrupa sosyalist imgelemi açısından sonuçlarıyla birlikte Fransız-Jakoben Devrim'in, işin doğal seyriymiş gibi saray-mekanı işgal etmiş olması olgusuyla daha da pekişen Batı Avrupai siyasal karşıtlık şemasının (bizim için) aşikar rasyonalitesinden daha iyi çok az hegemonik emme ve kazıma örneği vardır. Bu nedenle, Amerika'da siyasi olarak gerçekleşen şeyin "modern normallik" sayılmamasının nedenini, Sol/Sağ karşıtlığının mekanın siyasal bölünmesini niçin belirlemediğini (ya da daha doğrusu bir bütün olarak belirlemediğini) ve orada işçi sınıfının (siyasal zeminlerde arı toplumsal bir varlık olarak kavranır) bir parti "ifadesi" niçin bulamadığını açıklamak için "olumsuz nedenler" aramak Avrupa'da her zaman zorunlu oldu.

Bu gezinti, "kullanışsız" ABD siyasal sözdizimi ile farklı karşıtlık şemalarının hüküm sürdüğü Merkez ve Doğu Avrupai siyasal sözdizimi arasında bir eşdeğerlik göstermek anlamına gelmez. Bunun yerine, Yeşil

eşik ve Solidarnosc mekanının fiili dönüm noktalarıyla ilgili başlangıçtaki sorularımızdan bazılarını anlaşılır kılar. Ayrıca aşağıdaki soruları formüle etmemize de olanak verir. Birincisi, Pocock ve diğerleri, (Anglo-Sakson dayatması) liberal-ilerici gelenekteki gizli "hizipçilik"i görünür kıldıktan sonra, siyasal modernitenin başlangıç "eşik bölgesi"ne benzer bir şey ne kadar gün ışığına çıkar? İkincisi, "genel olarak" göründüğü şekliyle niçin ihlal edilebilir ya da "geçilebilir" bir şey oldu da, *kesin bir şekilde ihlal edilmiş bir şeye* dönüştürülmedi? Üçüncüsü, sadece Federal Alman "Yeşil eşik"i ve "Solidarnosc'un mekanı" değil, tam da siyasal modernitenin bu ilk eşiğinin algılanabilirliği, modernitenin gizli hizipçiliğinin yeniden şiddetlenmesine —ve bunun sonucu olarak, sanki salt içsel, aktarımsal eşiklerden-muaf, antagonizmden-muaf farklılıklar tek başına etkiliymiş "gibi ilerleyen" ilerlemenin (esas olarak) Batı Avrupai siyasal sözdiziminin "doğallığı"nın zayıflamasına— bağlı olabilir mi? Dördüncüsü ve sonuncusu, İlerleme Çağı denilen 20. yüzyılın başlarından başlayan ve "New Deal"* ve "Great Society"le (Büyük Toplum) devam ederek şekillenen belli bir "ilerleme ufku" olarak ortaya çıkan Amerikan sürecinin *artık sonuna yaklışıyor olabileceğini* gösteren çok şey yok mu? Yani, ABD siyasal sözdiziminin kesin (tam olarak laikleştirilmemiş) bölme çizgisini daha önce *farkedilmez kılan şey*, şimdi hegemonik temelliğini yitiriyor mu? Öyleyse, o zaman, kimilerinin önünde sonunda başına buyruk ve kendi kendini tekrarlayan bir üretim olarak kavranan cemaatci liberalizm eleştirisi,[21] sonunda, salt bir tekrardan *fazla* bir şey olur.

Bu sorulara yanıt vermeye çalışırken, belirlemelerimi, hemen hemen hiç düşünülmeyen ve daha uzak bir muhite iletmek istiyorum: 1980'ler boyunca ABD üniversitelerindeki öğrencilerin, Batı Almanya Yeşilleri'ne herhangi bir "Batı" ülkesindeki benzerlerinden daha canlı ve daha yaygın bir ilgi göstermiş olmaları olgusuna da —bir kaç yerde, bazı "ilerici" Alman siyaset bilimcileri için hâlâ bir gizem olarak duran oldukça tuhaf bir olgu— ışık tutacak bir muhit. Clinton'ın başkanlık se-

---

* *Yeni Düzen*: 1930'larda ABD hükümetinin istihdam olanakları yaratmak, toplumsal ve ticari durumu düzeltip iyileştirmek amacıyla yürürlüğe koyduğu bir dizi idari ve yasal önlemler paketine ve bu paketle başlayan döneme verilen ad –çv.

çimleri kampanyasını açış konuşmasında, konuşmacı kendisini açıkça "liberaller"den, "muhafazakarlar"dan *ve* "cemaat" alanına girebilecek uzun erimli devlet düzenlemelerinden uzak tutmasına karşın, üç terimden üçüncüsüne tekrar tekrar gönderme yapıldı: "Fırsat-Sorumluluk-Cemaat." Bu şekilde, siyasal bir hitap konuşması, sınırları çizilip yeniden tanımlandı. Kesinlikle "doğallaştırılamaz" bir ekolojiyi savunan önde gelen bir figürün başkan yardımcısı adayı olarak seçilmiş olmasını biraz daha düşünürsek, bu niteliklerin, Yeşil eşik'in mekanına (ya da "bölge"sine) Batı'daki herhangi bir siyasal mekandan *daha yakın* bir mekana işaret ettiği anlaşılır. "Clinton mekanı" olarak işaret edilen şeyin eski-yeni oyunu, kesinlikle yersiz değildir: "New Deal" denilmiyor, "New Covenant" (Yeni Akit) deniliyor —Solidarnosc'un mekanındaki Katolik ögeye paralel Protestan/Eski Akit'e ve dolayısıyla, toplumun katı, rasyonalistçe zorlanan, içkin kapanışı ile toplumun aşikar, bitimsiz ilerleme "kapitalist din"i arasındaki dolaylı bağlantının artan önemine dikkat çeken "New Covenant"

Fakat, "toplumsal olan" ile "devlet olan" arasında hegemonik, "tek seslileştirilmiş" Batı Avrupai liberal ilişkide, 1979'daki Yeşiller'in orjinal, "siyasal" kendi kedini tanımlaması ("taban demokrasisi" gereğince), hegemonik siyasal devletçilikten bir uzaklığı ifade edeceği sanılan "bir bakıma" bir geçici önlemdi. Yine de, başından itibaren, fakat bilinç altında Yeşiller'in söylemi, muhafazakar-ilerici farklılıklar düzeninden ulusun tamamına atılım yaparak, sadece merkezi temalara değil aynı siyasal-tarihsel vicdana dokunarak konuşabildi. Daha sonraki sorunları yanlış tarafta ideolojik olarak tek seslileşmiş ve kutuplaştırıcı biçimde açıklama girişiminde, bir yanda, devlet alanının hegemonik liberal tanımının *örtük* kabulüyle birlikte, (fundamentalist) klasik sol-altı ve özerk bir devlet karşıtlığı; diğer yanda, ekolojinin "çevre sorunu"ndan fazla bir şey olamadığı çıkarlar ve var olma üzerine kurulu arı içkin toplum alanının örtük kabulüyle birlikte Pocockçu bir "saray devlet"in (salt pragmatik *Realos*) tam liberal-rasyonalist kabulü vardı. İdeolojik meşguliyetlerle alaya alınan bu siyasal kendi kendini tanımlamalarıyla Yeşiller'in, Birleşik Devletler'de liberaller ile cemaatçiler arasındaki *siyasal* anlaşmazlıktan öğrenecekleri bir iki şey olabilir (artık rahatsız edici olan moral "kurucu söylem"iyle akademik versiyonundan olmasa da). Fakat, "modernite siyasetinin Amerikan paradoksu" diyebileceğimiz

şeyi aceleyle çözmeye çalışmazsak, bunu yapabiliriz. Ya da farklı bir şekilde belirtirsek, eğer bu paradoksu, bilinen doğrusal-tarihsel ve sosyopolitik tek sesli kategorilerimiz dışında kendi ayrıklığı içinde algılayabilirsek —böylece içindeki "farklılık oyunu" duyulabilir—, o zaman "bir iki şey" öğrenebiliriz.

Modernite Siyasetinin 'Amerikan Paradoksu'

Bu paradoksun bize ne kadar uzak olduğu sorununu burada bir tarafa bırakırız, ancak Yeşil eşiğin "siyasal gösteren"inin (ve Solidarnosc mekanının) Avrupai siyasal sözdizimlerinde açtığı (daha da genişlemiş) işleyen mekanı kullanabilirsek. Kısaca belirtirsek, bu paradoks, ABD siyasetinin işleyen mekanının, uzun süreden beri, Batı'nın "siyasal uluslar"ında ayırt edilebilir mekanların hem *en sınırlısı* hem *en açığı* olması olgusundan ibarettir. *En dar işleyen* mekan olmuştur; çünkü, yakın zaman Avrupa dünyasının hiçbir yerinde, doğrudan hegemonya ile ilgili siyasal kararlara ve alternatif ufuklara bu kadar katı sınırlar konulmamıştır. Ve başka hiçbir yerde, bu kadar uzun süre, siyasal partilerin kararları ilerleme dininin, teknoloji gücünün ve siyaset alanında paranın üstünlüğü zorunlulukların arkasında *ikincil* görünmemiştir.[23] Ne var ki, daha önce de belirtildiği gibi, aynı zamanda *en esrarengiz şekilde açık* işleyiş mekanıdır da. Gerçekten, bütün entelektüel-rasyonalist ve Avrupacı çabalara karşın, Amerika'nın siyasal çatışma dekoru, toplumsal ya da "sınıfsal" gerçeklikleri yansıtabilen daha "hakiki" bir modele dönüştürülemez. Alınan siyasal kararlarla, Jeffersoncu tarihi düzenlemeyle biçimlenmiş olan üretken aracılarını ve somut, siyasal gösterenlerini aktarabilir durumda kaldı —çoğunlukla sadece felaket düzeyinde zayıf biçimlerle. Bu dekorla, "zamanı kesen" bir gerilim siyasi olarak canlı kaldı. Amerikan siyasal diline girebilen, bu gerilimdi; bu arada, onun Biz Halk'ın çok-sesli zamansallığı, Batı Avrupa'nın — 1789'dan sonra da demokratik mekanlarını saray-hegemonyasının düzlenen alanında ve onun kapalı, borçlu zamansallığında kazanan— siyasal çatışma dilinde algılanamaz oldu.

Bu şekilde, açıkça ortaya çıkan şey şudur: Karşıt kalıpları ve bir Öteki'ye yarı-gizli göndermesiyle taşınan siyasal dilin, sözü edilen ge-

rilimin, psikolojik olarak aktarılan klasik-cumhuriyetçi bir ideoloji olarak tasarlanan şöyle hiçbir ilgisi yoktur. Bugün de, böylece siyasi olarak aktarılan gerilimlerin, herhangi bir demokratik-siyasal cemaat için potansiyel olarak totaliter ve yıkıcı olduğu anlaşılan modern-hegemonik taleplerle bağlantılı (çatışma-yüklü bir biçimde) olduğunu görebiliriz. O halde, bu şu anlama da gelir: Dışlananı daha fazla "duyulur" kılma ve sorgulama-temalaştırma potansiyellerini koruyan ABD'nin iki siyasal oluşumu arasındaki çatışmalı mekanlar, onyıllar süren daralmadan sonra, bir kez daha genişleyebilir. Çağdaş zamanlarımızda iki Amerikan partisi arasındaki gerilimin gerçek mekanının, rekabet halindeki klasik Batı Avrupa partileri arasında olandan daha geniş olduğu söylenebilir.

Şimdi, Amerikan siyasal dilindeki bu "farklılık-koruyucu" ve dışlama-duyumsayıcı gerilimi değerlendirirsek, önce bir siyasal alanın sadece iç mekanıyla bağlantılı Batı Avrupai siyasal sözdizime benzer işliyor gibi düşünürüz. Fakat, bir adım geri atıp etkili olan farklılıkları saptayıp onlara kulak verdiğimizde, bu aktarılan gerilimin bir tür yapıcı dışa işaret ettiğini —ya da esas olarak Avrupai-Batı modernite biçimlerine seslenen bir şeyi birlikte taşıdığını— fark ederiz. Bu nedenle, gizil ya da aniden ortaya çıkan biçimleriyle ABD'nin siyasal dilindeki paradoks gerilimin, iktidara ve savaşa dolaşmasıyla, zamansal olarak örülü simgesel doğal göndermeler konusundaki cehaletiyle "eski-dunya" düzeninde altta kalan şeye işaret ettiği ve hâlâ etmekte olduğu da söylenebilir (her zaman dinsel, etik ya da moral kullanımlarıyla *düzeltme* ve *yeni başlangıç* anlamında). Bu nedenle, bu teorik ve tarihsel kabullenmenin, Yeşil eşik ve Solidarnosc mekanı denilen şeyin kopuşu ve ortaya çıkışının, sözdizimsel olarak korunan Amerikan "cemaatçi" kavramın bir "Avrupai tercümesi"ne benzer bir şeyi ne kadar olanaklı kılacağı sorusu etrafında dönmesi bu bağlam içindedir. Burada, görünüşte, hegemonikin gevşetilmesi ve siyasal sabitlenmenin nesneleştirilmesi, sadece bir "erdem çemberi"nin yeniden geçilmesiyle gerçekleşir.

Bu, ilk olarak, dekorumuzun, içinde sorumuz (siyasal şeylerin doğasıyla ilgili) yeniden açılacak kadar "iyi" olması gerektiği anlamına gelir —zira ancak o zaman, Yeşil eşik ve Solidarnosc mekanının kesici niteliği *görünür* olur. Ne var ki, aynı zamanda, ne "stratejik eylem", ne "konuşkan" ya da "değer-eşlikli" eylem gereğince kavranamayan ka-

rakteristik sorumluluk ve zamansallıkla bilinçli/bilinçsiz hitap etme-eylemleri olarak bu kesintilerdir. Dolayısıyla, kendilerini toplumsal çıkar gruplarının ve kültürel-normatif farklılıkların "doğal siyasal dilleri" olarak sunma aracı aşikarlığı modern-Avrupai (siyasal) sözdizimlerden *uzaklaştırırlar*. Bu nedenle, siyasal şeylerin doğası sorununun (çağsal) canlanmasının bir *koşuludurlar* da. O halde, bu demektir ki, "durum gereği" ve "doğa" sorunsalını siyasala yeniden sokma çabalarının — modern siyasal zamansallığın kesintiye-uğratılmamış-hegemonyası içinde— geldiği (esas olarak ideolojik) mekanların zorunlu olarak aşağı ve tepkici niteliğini bu "geçişler"de fark ederiz.[24] Burada, sadece bir yanda muhafazakar çevre korumanın, diğer yanda liberter çeşitleriyle sol-kurtuluşçu anarşizmin de facto "marjinal" niteliğini algılamak önemli değildir. Daha önemli olan, bu eleştirel mekanların "içinde" "doğa" ve "devlet"in ne olduğuna dair (zamansallıklarının ne olduğuna dair) hegemonik temel kararın tamamen kabul edilmesi olgusudur. Bu kabulün kanıtı, bu "eleştirel" konumlarda ortaya çıkan şeyin, hegemonik bir şekilde "doğa" olarak (yani, doğabilimin ölçülebilir, niceliksel doğası) ve "devlet" olarak (yani, "doğal", gereksinim-giderici bir toplumsallık içinde kurulan sözleşmeli ve kurumsal kısıtlama orjinal boyutu) görünen şeye "karşı" bir antagonizm olmasıdır. "Yeşil" ve "liberter" alanı işgal etmeye —ideolojik olarak— yeltenen iki eleştirel konumun ortaya çıkışını bu şekilde görürüz. Bir yanda, "insan doğası"nı doğabilimin doğası olarak aynı gerçek ve nesnel kısıtlar içine alan bir tür holistik, vitalist doğaya sabitlenmiş bir "ekolojik"iyle "eleştirel" ideolojik "derin ekoloji" söylemi. Diğer yanda, doğrudan ve taban demokrasisi söylemlerine sabitlenmiş, radikal "kurtuluş" ve selametin basit ve doğrudan devlet-ve zorlama-olumsuzlanmaları.

Fakat, modern-Avrupai (siyasal) sözdizimin hegemonik sonucu, başka bir dikkate değer olguda da görülebilir: Yani, "doğa"yı ve "devlet"ı ideolojik-siyasal söyleme eleştirel olarak yeniden sokma çabasının yukarda sözü edilen iki ideolojik mekanının, hegemonik sözdizime kazılı sağ/sol kesintisizliğinin iki karşıt "ucuna" konumlanmaları —başarılı, radikal bir kopmanın parçaları olarak— olgusunda. Bu türden tam işler halde bir kopma içinde, bu iki mekanın ("konumlar"a çok fazla sabitlenmiş) birbirleriyle bir ilişkilerinin olabileceğini düşünmek saçma olur. Bu hegemonik-kopma sonucunun "dikkat çekiciliği", 1980'lerde

Batı Alman Yeşilleri'nin seslenme-mekanının kendini ilk kez göstermesine yol açan güç kopuşlarda ve *kimlik-etkileyen* kararlarda neyin özgül olduğunu algılama sorunuysa, teorik olarak anlamlı olur. ("İlk kez" göstermesine diyoruz; çünkü, bugün 1990'ların başında, siyasal sözdizimi de etkileyen karşılaştırılabilir bir eşiğin Fransa'da ufukta görünmeye başladığını gösteren çok şey var). Fakat, kesin rasyonelleştirici-içkinci siyasal sosyolojilerin bütün çeşitlerinde olduğu gibi, Yeşil siyasetin "eleştirel" denilen dürtüleri ve "değer-konumları", siyasal-sözdizimsel kesinti yaratıcı ve seslenici sonuçlarından *bağımsız olarak* tanımlanırsa, bu ortaya çıkış gizlenecektir.[26]

Burada önemli olan, bir yanda "ekolojik eleştiri"yi ve yarışma-bağlantılı devlet-eleştirisini siyasete (yeniden) sokma yönünde yukarda sözü edilen iki niyet (ikisi de, siyasal ulus ve onun zamansallığının üzerinden atlayan, "yerel" ve "enternasyonalist" bir peçe altında) ile diğer yanda, "Yeşil-Alternatif-Alan"daki —1980'lerin başından bu yana her yerde çağdaş siyasette pratik olarak karşılaştığımız bir şey— siyasal örgütlerin Janus-yüzlü* *ikili gerçeklikleri* arasındaki bağlantıdır. Zira, bu biçimlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda, klasik-modern Batı Avrupai siyasal paradigmanın "doğallığı"nda bir kesintiyle bağlantılı olmadığı yerlerde, *ikili bir biçimi* becerir görünürler; önce, "ekolojik merkezli" çevre korumacı "Yeşiller" olarak, sonra "sol-alternatif" (ya da "sol-liberter") "Yeşiller" olarak. Siyasal şeylerin hegemonik olarak önceden-verili doğası, söylemleri ve eylemleri ne kadar "radikal" olursa olsun, bu iki biçimin seslenme tarzları tarafından *dokunulmadan* kalır. Yeşiller olarak görünen bu "iki-kafalı" güçler, sadece siyasal bakımdan marjinal olarak ortaya çıkmadılar; kendileri de kendilerini bağımlı olarak ilgili ideolojik-siyasal "kamplar"ın marjlarına ayarladılar. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak bizzat varoluşlarıyla konjonktürel durumlara *bağımlı* kaldılar. "Örnekler"e gelince, çevresel koşulların ve konuların ihmali ve görmeye değer kötüleşmesi, bunaltıcı diğer siyasal konular, teknokratik ya da devlet-bürokratik düzleme ve suistimaller. Federal Almanya Cumhuriyeti Yeşilleri'nin tarihi şunu gösterir: Her yerde "yeşil alan" örgütlerinin ve partilerinin kaderini belirleyen iki ideolojik kutbun egemenliğinde bir kırılma olarak başlangıçta ortaya çıkan herhangi bir siyasal mekan, ide-

* Eski Roma'da biriarkaya biri öne bakan iki yüzü bulunan kapılar tanrısı –çv.

olojik ya da ahlaksal meşguliyetlerden muaf değildir (ve olamaz); yani, sözü edilen iki kutuptan, bölgesel merkezli yeşil siyasetten ayrılan, siyasal ulusa seslenilebilen mekandan vazgeçen örgütler ya da partiler olmazlar, olamazlar. Bu meşguliyetler, güçlerini siyasal şeylerin hegemonik "doğası"ndan almaya devam ederler. Böylesi durumlarda yitirilen şey, Yeşil eşik perspektifi içinde, (Yeşil söylemin "pragmatik" anlarıyla birlite) Laclau'nun siyasalın teorisinin (hâlâ yetersiz kavranmış bir radikallikle) bizden beklediği anı duyurma olasılığıdır: Yani, sadece insan gelişiminin son "gelecek ufku"nun değil (son birkaç yılın tarihi olaylarından sonra, herhangi bir siyasal maliyeti olmadan ve egemen trendin bir parçası olarak vazgeçilebilir olan), her şeyden önce, olaylardan ve kaymalardan muaf hale getirilmiş ve bu nedenle operasyon mekanı vaat ve kendi "sorunlarını çözme" mekanı olmuş topluluğumuzun tarihini naturalist-rasyonalist "temellendirme ufkunun" da kapanamazlığını duyurma. Gerçekten, sonunda "gezegenin kurtuluşu"nu bile planlamanın olanaklı göründüğü bir mekan olur. Böyle bir an —siyasal şeylerin doğasına dokunan bir an— her şeye karşın, o şekilde bir oyun anı edineceği için, Yeşiller'in 1990'daki bir seçim afişinde söylenenler adlandırmaların en kötüsü değildi: "Bize oy verirseniz, zengin olursunuz, mutlu olursunuz. Dünyamıza sahip olursunuz. Yeşiller" (Gerçekten, Federal Almanya'nın yakın tarihinde "Dünyamıza sahip olursunuz" ifadesi, Bush'un Birleşik Devletler'deki "dudaklarımı okuyun" ifadesiyle aynı önemi kazandı). Özellikle bu örnekte, mesajlardaki imzaların etkisini belirtmek önemlidir. En azından Alman siyasal mekanında, siyasal mesajı saçma, saldırgan ve sinik yapmayan sadece bu imzadır. Modern/rasyonel siyasal eylemin "son nedeni"nin dayatıcı gücünü, oluşturan şey, mutlakiyetçi sarayın *raison d'état*'sının tam laikleşmiş mekanı, "merkez"inin boşalmasının bir sonucu olarak asla ortadan kalkmamıştır. Onu çevreleyenler kapalı çemberi (ne kadar geniş ya da dar olursa olsun), Halkı temsil eden bir beden olarak mutlakiyetçi anlamda hükümran olduğunu bu nedenle imgeleyebilir: Kendi mevcut iradesine göre karar verebildiğini. Bu "kendi-aramızda"nın (Fransızca söylenişiyle, bu *entre nous*) var olma-değişmezli kapalılığı,[27] dünyanın yeni devletlerine "demokrasi" olarak akan "demokratik devrim"in ölümcül yanlış anlaşılması diyebileceğimiz şeydir. "Saray"ın merkeziliği, mekanın *raison d'état* boyutu, "boşalma"sının bir sonucu olarak asla ortadan kalkmamıştır; zira

yeniden düzenlenmiş bir mekandır da. Onu "yeniden düzenleyenler"in kapalı çemberi, bu nedenle, hükümran bir çember olarak "kendi başına" olduğunu imgeleyebilir.[28]

Geçici Bir Sonuç

Bu metin, Yeşil eşiğin ve Solidarnosc'un (daha az ölçüde de olsa) "kesinti yaratan" mekanının ortaya çıkışını izleme girişimiyle başladı. Daha sonra, 'güncel"leştirilirken, Federal Alman Yeşil Partisi içinde *Grüner Aufbnuch* "müdahale" mekanını (ve söylemini) yaratmada fiilen yer aldığım sırada var olan birçok önsezi, sonraki olaylarla doğrulandı. Bu zaman dönemi —*Die Grünen Aufbruch*'un kısa tarihinde herhalde belirleyici anlarından biri olan dönem— kimlik-bağlantılı bir söylemin taşıyıcısı olarak var oldu: Zira, Yeşil mekanın "fundamentalist" bir parti yönetimi tarafından iki-yanlı "ideolojik meşgul" edilmesini (yani "kızıl-yeşiller" ile "koyu yeşiller") saptamaya ve mücadele etmeye çalıştı. Başka bir ifadeyle, bizzat Yeşil eşiğin konturlarını bulanıklaştıran fundamentalistlerle salt pragmatik siyasal mekandan mücadele eden, partinin siyasi olarak daha duyarlı, fakat bu nedenle de daha tepkici kesimini temsil eder duruma gelen bir dönemdi.. (Gerçekten bu çatışma Die *Grünen*'i bölmek üzeriydi —*Aufbruch* bu bölünmeyi önleyen temel anlardan biriydi. "Fundamentalist" parti yönetiminin Aralık 1988'de görevden alınabilmesi bu önlemeden sonra oldu). Benim durumu okumam, eylem mekanı içinde temel hareketlerin, siyasi olarak konuşmak ve karar vermek zorunda olduğumuz tarihsel-siyasal bir dönüm noktasında (ya da "eşik bağlamında") bizi ısrarla atladığının algılanmasını kapsıyordu —diğer şeyler yanında, burada "hegemonik siyasal sözdizim" dediğimiz şeyin sonuçları nedeniyle atlanıyorduk. Buna rağmen (ya da belki de bu nedenle) bu izleme projesi, böylece *zaten* eylem olarak var olan bir bağlamı *yakalamaya* çalışma projesine —asla tam başarılı olmayan— dönüştü.

Ancak bu proje hazırlanırken, Solidarnosc mekanının ve Yeşil eşikle bağlantılı —ve tuhaf şekilde ondan ayrı— "cemaatçi" söylem mekanının önemini kavradım. 1979'da Yeşil eşiğin ortaya çıkışında olduğu gibi — o sırada solun her entelektüelinde ve partisinde egemen olan söyleme *karşı* ve kurucu bir kongrede çoğunluk kararıyla— Solidarnosc'un ortaya

çıkışında da en çıkan algı, düşünce ve karar süreçleriyle ilgili kim*lik-bağlantılı* sorunlar vardı. Gerçekte, Yeşil eşiğin kurulma kararı anında, var olan ideolojik/siyasal kimliklerin bir *devamını* sürdürmeye çalışan iki güç vardı: Biri, *Grünen*'e farklı toplumsal ve siyasal güçlerin az çok gevşek ittifakı niteliğini vermeye çalışan (katı ve radikal sol kimliklerin ortaya çıkması ve korunması için); diğeri, *Grünen*'in, farklı koyu-yeşil akımlarda önceden zaten var (yani, kapalı ve kurulmuş) olan kimliği taşıması gerektiğini ileri süren. Bu iki güç kimlik konusunda karşı karşıya geldi.[28] Bu şekilde kimlik oluşumu süreci üzerinde yoğunlaşmakla, en iyi "sosyolojik" Solidarnosc çözümlemelerinde bile olmayan bir şey daha görünür olabilir: Yanı, kimlik-etkili algı ve kararların bizzat oluşumu etkileme ölçüsünü. Dahası, bu yoğunlaşma, araçsal bir anlatımın ya da Katolik ve laik-aydın entelektüel akımların klasik ilerici ittifakının yaptığından daha "fazla"sını başarma olanağını bize verdi. Bu "daha fazlası", içkinlik ve dolayısıyla *raison d'état* üzerine sabitlenmiş tarihsel ve siyasal mekanın dağılmasına dayanıyordu.

Bu bakımdan da, başlangıçtan beri alenileşen şey, antagonizm/çatışma sorununu en etkili bir şekilde eklemleyebilen ve kendisiyle birlikte siyasal kimlik kavramlarını (post-yapısalcılık ve Lacan'ın görünüşte uzak konumundan ve Wittgenstein ile Heidegger'in görüngübilimin ötesine geçen hareketinden) siyasete ve bizzat siyasal amaca yaklaştırabilen bir siyasal teorinin önemiydi. Burada, bugünün fiilen etkili siyasal eylem bağlamını günü gününe izlemeye çalışırken, çeşitli teorisyenlerin kendi formülasyonları tartışılabilir olduğu bir sırada Laclau ve Mouffe'nin açtığı kapı bu görev bakımından daha önemli olduğu söylenebilir.

İki Tür Eşik: Bir Açış ve Kapanış Notu

O halde, burada Walter Benjamin'in "eşik" metaforunun, sosyopolitik ve sosyo-tarihsel yazında kullanılışına neredeyse her yerde rastladığımız türden bir sabitlikten —metaforu sadece teksesli anlamında kullanan sabitlikten— kaçınmamıza yardım etiği söylenebilir. Solterdijk'in yeterli sıklıkta belirttiği gibi,[29] bu bilimsel söylemler, modernitenin kapalı boyutunun kendisini, bir amacın bitimsiz ertelenmesini

kavrayabilir son çağ olmaya mahkum ettiği doğrusal ve işleyimsel tarihin "içine" yerleştirilmiş bir mekanı bütünüyle kabul ettikleri sürece ve otomatik olarak bu sabitlik kendisini dayatır. Bu tek sesli eşik metaforu anlayışı, aynı evrim (ya da "evre-mantığı") bitimsizliğinin (ya da düzeyler) iki tarihsel mekanını ayıran güçsüzleştirici bir hassas sınır anlayışıdır. O zaman *bu* eşik, sadece bir geçiş eşiği olarak anlaşılır. Bu eşik hassas bir eşiktir de: Onu geçmemek, yani onu geçme kapasite ya da iradesinden yoksun olmak, onun bir korku kaynağı olduğunu da ima eder. Gerçekte, metaforun bu anlamında, "eski" kolektif iç yapışkanlığımız zayıflamışken; "farklılıklar sistemi"miz yeni konum kaymalarıyla artık başa çıkamazken, eşiği, kolektif kendi kendimizi korumamıza bir meydan okuma olarak "karşılarız" Başka bir ifadeyle, bu şekilde bir *talebi*, bir *Anspruch*'u ima eder.

Bunu söyledikten sonra, nesneleşmiş denilen kolektif öznelerimizi rasyonel temeline gidiş yolunda modernitenin süreçsel öznesi olarak mı yoksa gösterimsel öznesi olarak mı, yani "insan türü"nün antropolojik öznesi olarak mı yoksa "kültürel" bir birim ya da ulus olarak mı temsil ettiğimiz sorunu ikincil önemdedir. Hepsi de aynı tek sesli zamansallığa sahiptir; hepsi de, modern kolektif kimliklerin bütünüyle laikleştirilmiş, ölümden-yabancılaştırılmış ve dilden-çıkarılmış boyutlarının hegemonyasını garanti eden doğrusal bir süreçsel tarihsizm içinde aynı dekorlara sahiptir. (Yani, Joseph Brodsky'nin şiirsel formülasyonunu kullanırsak, "iletişim"e ya da bir "kültürel kod"a indirgeyerek dilin esrarengiz ögesinden, "bizzat dilin içindeki kendi kendini yıkıcı, eskatalojik ögeden" koparılması).[31]

Alain Touraine, eşik metaforunun *bu* sosyo-tarihsel anlamını örnek bir şekilde formüle eder. "Zaten sanayi toplumunun yarı yarıya dışındayız; ve kültürel sanayilerin egemen olduğu sanayi sonrası bir toplumun sadece *eşiğindeyiz*."[31] Touraine'nin aktör-yönelimli bir sosyoloji inşa etme önemli çabasında, eşik metaforu iki şeyi ifade eder: (i) Güçlü, toplumsal olarak temellenmiş bir aktörün bulunamadığı, bir "zaten-olmayan"ın ile "henüz-olmayan"ın güçsüzleştirici, tehlikeli bir sınırı olarak eşik; (ii) yeni (ve elbette tekrar) modernite alanına ulaşmada bir geçiş olarak eşik. "Sanayi toplumu" ve onun merkezi "sınai çatışma"sı "toplumsal hareketler" denilen toplumsal eylemlere zemin sağladığı gibi,

bu da, yeni bir temellenmeye, yeni bir sosyo-politik ayrılma ve eylem rasyonalitesine olanak verecektir. Bu eşiğin geçilmesi, o zaman —ve bir darbede— bizzat sosyoloji bir yana, ilerici sosyo-politik eylem olanağı yaratacaktır. Geçişsel eşiğin zoraki gerçekliği ve sabit zaman-bağlantılılığı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Batı siyasal geleneğinin özgül bir boyutunun içinde çalıştığı siyasalın ve onun praksis teorisinin yeniden kurulmasına yönelmekle sınırlıdır. Bu boyut, Hannah Arendt'in bir eylemin "harikası" dediği şeyden, "başlayan" bir *pratiğin* harikasından ayrı tutulamaz. Bruce Ackerman'ın gösterdiği gibi, neredeyse bir yüzyıl süren İlerici Çağdan sonra sosyolojileştirilen ve anlaşılmaz kılınan çok-boyutlu Amerikalı "Biz Halk"tan da ayrılamaz.

Fakat, gördüğümüz gibi, klasik olarak geçişsel eşikle bağlantılı tarihsel sosyolojiyle, aynının zamansallığıyla bağlantılı özel türden bir "siyasal"ın başka bir neteliğini de gözlemleyebiliriz: Sabit tepkici özünü verili olarak almada bir ısrar var. Zygmunt Baumann'ın kolay anlaşılır eserlerde bile (*Legislators and Interpreters*), Baumann'ın "Modern Çağ'ın eşiği" hâlâ bu tür bir tepkici sabitlikle görünmek zorundadır. Aynıyı oluşturan niyet ve pratikler, modern çağa öngelen zamanlardaki "toplumsal yeniden üretimin verimliliği"ni tehdit eden yapısal yerinden oynamalara olası *yanıtlar* olarak değil, şimdi-sabitli *tepkiler* olarak düşünülebilir. Şimdi eşik metaforunun diğer anlamı, yani talep, irade ve ilerlemeyle daha az bağlantılı olan anlamı üzerinde yoğunlaşalım. Benjamin'in vurguladığı gibi, Bu, bir *transmissio* ve aktarım eşiğidir. Bize göre, metaforun bu anlamı, *kesinlikle siyasal olan* ve açılan bir tarihin zamansallığı içinde yok olana dönüştüğü zaman bile, bir varlık olmamaya dönüşmeyen potansiyel mekana işaret eder.

Bugün eylem ve siyasal bağlamında, bu aktarım-anlamlı bir eşikten söz edebiliyorsak, bu, aktarımın ve zamansal geriye dönüklüğün *Freudcu* psikoanalizdeki özgül sonuçlarının artan teorik duyulabilirliği sayesindedir. Bu duyulabilirliğin nedeni, bu dekoru salt psikolojinin içine kapatan bilimsel yanlış anlayışların, çok katlı olayların bir sonucu olarak, birkaç on yıl öncesinden daha az hegemonik olmaları olgusudur. Bu olaylardan biri, yüzyılımızın ikinci büyük kesintisini yaratan olaydı (zamansalık ve dil bakımından, "ben" ve "biz" ile söylenen ya da ima edilen bütün seslenici ve alıcı kimlikler bakımından): (Geç) Heideggerci dü-

şünce dekoru ve onun gevşeyen, zemin kaybeden gidişatı (açıkça, temellendirici ve bir-cinsiyetli ontolojiyle bir alakası olmayan). *Freudcu* dekorun mekanı —Winnicottçu düşünce ve pratiğinin hayranlık uyandıran duyarlılığının yardımıyla da— bu şekilde görünebilir; yani, başlangıçta ortaya çıktığı şekliyle: Ne iradi çabayla ne de öz-yansıtmayla bulunmayan bir özgür oyun mekanını, *Spielraum,* icat eden ve keşfeden modern kimliklerin zamansallığını gevşetip kapatabilen birlikte-oynama, tutma ve aktarmanın benzersiz bir potansiyel mekanı olayı olarak. Başlama'nın potansiyelliğini Affetme'nin kesintisiyle ilişkilendirdiğinde Hannah Arendt'in düşüncesinin tamı tamına bu mekana nasıl işaret ettiğini algılamak olanaklı değil mi? Erken Heideggerci düşüncenin, —Gadamer'in cesurca belirttiği gibi— Aristoçu *phronesis*'i *Gewissen* (vicdanın sesi) olarak çevirerek, yani burada ikili bir paradoksa —*siyasal* vicdanın *ortak ve üzerinde çekişilen* sesine— işaret eden bir terimle, nasıl aynı kapıyı çaldığını duymak olanaklı değil mi?

NOTLAR

1. Walter Benjamin, *Collected Works,* V, s. 617.
2. *Siyasal sözdizim* terimini, H. Laski, E. Laclau ve C. Geertz'in kullandığı *siyasal gramer* terimine karşıt olarak tercih ettik.
3. Clifford Geertz, "Works and Lives," *The anthropologist as Author* (Stanford: Stanford university Press, 1988), s. 138.
4. Actes de Bonnevales'de Lacan'ın "sözcüğün davranışı, iletişimden çok, temel bir ifadede de öznenin kurucusu olarak görünür" dediğini anımsamak işe yarar mı?
5. Bu konum, *nihai temeli* genel olarak "tek yönlü" bir siyasi iradede (bir bireyin ya da grubun) bulunan bir şey gibi gelir bize.
6. Albert O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Befori Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977).
7. Bkz. D. W Winnicott, "A Discussion on the Aims of War," *Home is where We Start From* (New York: Norton, 1986) içinde.
8. Bkz. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Pantheon Books, 1988).
9. Burke'nin parti tanımlaması için bkz. B. Parekh ve Thomas Pantham, eds., *Political discourse* (Londra: Sage Publications, 1987).
10. Herbert Kitschelt, *The Logic of Party Formation: Ecological Politics in Belgium and West Germany* (Ithaca, New York: Cornell university Press, 1989).
11. Max Weber'in siyasal alandaki iradenin etik-moral bir bölünmesi olarak çatallaşma zorlaması (inanç etiği/sorumluluk etiği), Laclau'nun sözünü ettiği "muzaffer pratiklerin özgül siyasal doğasının ortadan kaldırılması"na işaret eder.
12. D. W. Winnicott, *Human Nature* (Londra: Free Association Books, 1988), s. 162.
13. Kuşkusuz burada sorun bir "suçlu bulma" sorunu değil..
14. Burada "sözdizimden habersiz"lik, öncelikle doğrudan içeriklere — stratejik-araçsal ya da moral siyasal çözümler olarak— sabitlenmeye (teorik olarak da) işaret eder.
15. Bu konudaki açık ve belirgin tutumuna karşın, Michnik'in "kampçı" görüşü sarsabilme ölçüsü, Özgür Demokratlar Birliği ile Macar Demokratik Forumu (biri "kent merkezli" ve liberal-liberter, diğeri kültürel tarih üzerine daha büyük vurgusuyla popüler Hıristiyan) arasındaki çatışmayla bağlantılı olarak "Macar tarihinin iki büyük geleneğinin yeniden doğuşu"ndan söz ettiğinde anlaşılır.

16. Sadece belli noktalarda, bu "totaliterianizm"e —yani Doğu Avrupai Leninizm-Stalinizme— tarihsel bölgenin bu siyasal sözdiziminin oluşturucu "negatif referans"ı olarak işaret edebiliriz.
17. Laclau'nun düşüncesi, sol ve Marksist siyasal-teorik düşüncesinin "engel eşiğini" ciddiye alarak açar.
18. Bu nedenle, devleti ve iktidarı "ilke olarak" eleştiren söylem, esas olarak sözünü ettiği şeyleri tanımaz.
19. Bkz. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florintine Thought and the Atlantic Republican Tradition* (New York: University Press, 1975); *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) ve *Politics, Language and Time* (Londra: Macmillan, 1960).
20. Walter Benjamin, *Collected Works*, VI, (Frankfurt A. M., 1991), s. 100.
21. Bkz. Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, vol. 1, 1990, s. 6-23.
22. Son on yılda ABD'deki siyasal-tarihsel sahne, eşitlikçi "haklar-söylemi"nin en canlı sergilenmesiydi.
23. John M. Murray şunu yazar: "Federalizmin siyasal yenilgisi, bir bütün olarak Amerikan toplumundaki eski Saray güçlerini yoketmedi..." ("The Great Invasions, or Court versus Country," J. G. A. Pocok, *Three British Revolutions, 1941, 1688, 1776*, Princeton: Princeton University Press, 1980 içinde, s. 427).
24. Sue Goldirg'in, "esas olarak, *arı olarak* ideolojik mekanlar"ı kesin kes oluşturan nedir şeklindeki kuşkulu sorusuna şu yanıt verilebilir: "İdeolojinin Projesi"nin içinde bulunanlardır.
25. Partili-siyasal karşıtlık modelinin "ulusal" özgüllüğü resme girdiğinde, bu gizleme karşılaştırmalı incelemelerde de gerçekleşir.
26. Modern-öncesi hiçbir insan bedeni, kendisini bu şekilde anlamamıştır. Tanrılar, Yasalar, Atalar da "burada"ydı.
27. Laclau ve Mouffe'nin (1789'un dönüm noktasıyla ilişkili olarak) "demokratik devrim" ve onun "eşitlikçi mantığı" dedikleri şey, diğer herhangi bir "simgesel sistem"den daha çok, *yapıcı bir şekilde* kendi üzerine kapalıdır.
28. Bkz. Adam Michnik, *La Deuxiéme Révolution.*
29. Özelikle bkz. Peter Sloterdijk, "Nach der Geschichte," Wolgand Welsch, ed., *Wege aus der moderne* (Weinheim: 1988) içinde.
30. Joseph Brodsky, "Less than One," *Selected Essays* (New York: 1986), s.287.
31. Alain Touraine, *Pleading to Save the Social* (Berlin: World Media, 1990).

Zamanın Gösergesi: Dokuzuncu Haçlı Seferi'nde Savaşan Kafirler ve Zındıklar

Bobby Sayyid

> Şimdinin göstergesi kafa karışıklığıysa, bu kafa karışıklığının kökünde, şeyler, sözcükler ve onların temsilleri olan düşünceler arasındaki bir kopuşu görüyorum.
>
> ARTAUD

Rorty'ye göre, bütün insanların yaptıkları ve inandıkları şeyleri haklılaştırmak için kullandıkları bir sözcükler ve ifadeler kümesi vardır. Rortey bu tür bir sözcükler kümesini, kişinin son söz dağarcığı olarak tarif eder.[1] Bu insanın kendisiyle ilgili bir öykü anlatmak için başvurduğu söz dağarcığıdır. Bu sözcüklerin ötesinde sadece totoloji, sessizlik ya da zor vardır. Son söz dağarcığı, "hakikat", "iyi", "adalet", "iblis" gibi "ince sözcükler" ve "Devrim", "Akıl", "Demokrasi," "Sosyalizm" gibi daha "kalın sözcükler" kümesinden ibarettir.[2] "İnce sözcükler" salkımına etik, "kalın sözcükler" salkımına siyasal diyorum. Bu siyasal salkımla daha genel, esnek sözcüklere biçim verilir. "İyi" gibi büyük belirsiz kavramlar, "Liberalizm" ya da "Faşizm" gibi daha tikel kalın sözcüklere gönderme yapılarak açıklanır. Biraz farklı belirtirsek, ince sözcüklerin içeriğini kalın sözcükler verir. Genelde siyasal çatışmanın konusu olan sözcükler bu kalın sözcüklerdir. "Adalet" ve "iyilik"in gereği konusunda anlaşma eğilimindeyiz; bu sözcükleri tanımlamaya ve bunlara ulaşma yollarını göstermeye çalışınca, sorun çıkar.

Son yıllarda, artan sayıda Müslüman cemaat, kendi son söz dağarcığında değişimler yaşadı. Birçok Müslüman, "adalet", "hakikat" ve "iyi" gibi sözcüklerin anlamını (yeniden) tarif etmek için "İslami Devrim" ya da "İslami Devlet" gibi metaforlar kullanmaya başladı. İslami metaforlar etrafında toplanan söz dağarcıklarına bu yöneliş, uyanık siyasal analizciler ve gazeteciler tarafından "İslami Diriliş" ya da "militan İslam'ın yükselişi", ya da artan popülaritesiyle "İslami Fundamentalizm" olarak tarif edildi.

"İslami Fundamentalizm"in ortaya çıkışının neden olduğu başlıca güçlüklerden biri, moderniteyi reddediyor gibi görünmesidir. Biz Batı'dakiler, "özgürlük, kardeşlik, eşitlik", "ekmek ve toprak", "ya sosyalizm ya ölüm" gibi şeylere gönderme yapan bir söz dağarcığı içinde yürütülen siyasal mücadeleler görmeye alışığız. İki yüz yıldır egemen olan ve bizim dediğimiz siyasal geleneğin bir parçası oldukları için bu sloganları ve onların eklemlediği projeleri anlayabiliriz. Bu siyasal gelenek modernitede temellenir.

"İslam, çoktan bir bütün olarak tarih sahnesinden silindi."[3]

Müslümanlar, İslami metaforlar etrafında toplanan bir son söz dağarcığı kullanmakla, geleneksel siyasal söylemlerimizin sınırlarına işaret eder ve modernitenin tikel doğasına dikkat çekerek evrenselcilik numaramızı tartışma konusu yaparlar. Başka bir ifadeyle, İslami metaforlar kullanan Müslümanlar, son iki yüz yılın egemen dil oyunlarına dayanıyor gibi görünmeyen başka bir siyaset yapma yolunun varlığına dikkatimizi çekerler. "İslami Fundamentalizm"in bu kadar çok huzursuzluğa yol açmasının ana nedenlerinden biri, bir siyasal geleneğin küreselleşmesini onun evrenselleşmesiyle karıştırmamızdan kaynaklanıyor. Egemen siyasal söylemleri reddetmekle "İslami Fundamentalistler" onları tarif etmemizi güçleştirirler; çünkü teorik araçlarımızın pek çoğu, bu egemen siyasal geleneğe bağlıdır.[4]

"İslami Fundamentalizm" anlatımlarının pek çoğu[5] üç önemli olaydan biriyle başlar: Altı Gün Savaşı, İlk Petrol Şoku, ya da İran Devrimi. "İslami Fundamentalizm", çoğunlukla, askeri yenilgi alçalmasına bir yanıt olarak, petro-dolar propagandanın gücüne ya da devrim fanatizmine, ya da üçünün birleşmesine yanıt olarak anlaşılır. Bu olaylar, kentleşme,

devletin genişlemesi, dünya ekonomisiyle bütünleşme gibi daha derin bir krizler kümesinin belirtileri olarak gösterilir.

1. İslam ve Kriz

Bu anlatımların mantığı, Leninist cebirle ifade edilebilir: Kriz + İslam = "İslami Fundamentalizm." Bu türden bir cebir formülüyle, çeşitli krizlerde İslamın eklemlenmesini zorunlu kılan hiçbir şeyin olmadığı görülebilir. Sanayileşme, kentleşme, bürokratik yapıların genişlemesi ve nüfus artışı gibi süreçler, basitce Güney'in "ortak" süreçleridirler.

Bir an için bunu verili alalım —"verili" ne kadar sorunlu olursa olsun. Yine de, bu çerçeve içinde bile sorun yerli yerinde kalır: Modernizasyonla bağlantılı altüst oluşlar, nasıl özgül *İslami* projelere tercüme olacaktır. Niçin "İslami fundamentalizm"i doğuran bu krizler islam ülkelerinde gerçekleşiyor? Çünkü tanımlayıcı mantık totolojisinin de söyleyeceği gibi, Müslüman cemaatlerde gerçekleştikleri için. Başka bir ifadeyle, İslam bir artık kategori olarak ele alınmaktadır. Küresel görüngüyü "İslami Fundamentalizm"e kazımak için başvurulabilen bir "yedek simge ordusu", bir fon olarak vardır. Modernizasyonun sonuçları, "Militan İslam"ı üretmek için, bir islami kültür prizmasından geçirilir.

> İslama gelen yaşam içerden gelmedi. Dış olaylardan ve koşullardan kaynaklandı.[6]

Fakat burada yapmak istediğim şey, birleşik bir kültürün özdeşleşmesinin, bu özdeşleşmeyi üreten okuma şemasının dışında olabilirliğini sorgulamaktır. Kültür (ya da herhangi bir birlik biçimi), eklemlemelerinden ve okumalarından bağımsız birleşik bir çözümleme nesnesi olamaz. Başka bir ifadeyle, kültürlerin, "saydam" bir okumayla ulaşılabilinecek asli ya da özsel bir kimliği ya da birliği —tarih ya da siyaset dışında— yoktur. Aksine, kültürler insan deneyimleriyle yaratılır ve yorumlanırlar.[7] İslami kültürel deneyimler, diğer bütün deneyimler gibi. İslami bir özün tezahüründen ya da açığa vurulmasından çok bir eklemlenme ürünüdürler. Örneğin, İslam İran toplumuna has bir şey olsaydı. İslamın farklı anlarda işgal ettiği farklı mekanları nasıl açıklardık? Rıza Şah, Ayetullah Modaress'e (o zaman en üst Ayetullahtı) fiziksel olarak saldırdığında, toplumsal bir huzursuzluğa yol açmamıştı. Ne var ki, 1964'te Rıza Şah'ın oğlu Kum'daki ilahiyat öğrencilerinin üze-

rine askeri birlik gönderdiğinde, bütün Iran ayağa kalktı. Ya da, Islami metaforlar etrafında kitlesel bir halk hareketiyle Pehlevi rejiminin devrildiği 1978-1979'da, sadece İran'ın mı İslami kültürü vardı.[8]

Kentleşmenin, sanayileşmenin vb. "İslami Fundamentalizm"i harekete geçiren sonuçlarına güvenen anlatılar, gerçekte, örtük ya da açık olarak, başka bir faktörün açıklayıcı gücüne dayanırlar: kültürel otantikliğin ve geleneğin yerinden oynamasının. "İslami Fundamentalizm"e yol açan, İslami düzen ve birliğin yerinden oynamasıdır.[9] Farklı modernizasyon süreçleri, modernitenin talepleri ile geleneksel kültürün katılığı arasında belli bir kopma noktası üretir. Önünde sonunda yerinden oynayan, İslami kültür olarak anlaşılan bir yapıdır. Şimdi, bu anlatımlar sadece İslam'ın resme nasıl girdiğini anlama sorunundan kaçmakla kalmaz, yerinden oynamış düzeni "bilmek"le, yeni kitabenin hangi biçimi alacağını bilmenin olanaklı olduğunu da sanır. Ya da bilinen biçimiyle belirtirsek: Yerinden oynayan bir *İslami* kültür olduğuna göre, onu yeniden kazıma çabaları "İslami Fundamentalizm" tarafından yerine getirilecektir.

O halde, bu anlatımlara göre, İslami metaforların kullanılması, kültürün yerinden oynamadan önceki kimliğine işaret edilerek açıklanabilir. Ne var ki, Laclau'nun belirttiği gibi bu, olanaklı değil: Bir yerinden oynama ile bir kazıma arasındaki ilişki olumsaldır.[10] "İslami Fundamentalizm"olayında, bizzat İslam kimliği ve İslami pratikler, İslami olarak dönüştürülecektir —bir kültürü kazıma yeni girişimiyle yeniden gösterilecektir. "İslami Fundamentalistler" ile düşmanları arasında süren mücadeleler, kültürleri, tarihleri ve toplumları adlandırmaya yönelik bu çabalar etrafında döner.

İslami metinlerden metaforlar kullanan "Müslüman Fundamentalistler", siyasal iş yapmak için etik sözcüklerin gücünden yararlanıyorlar diye değerlendirilir. Ya da pek çok yorumcunun gözdesi terimlerle açıklarsak, kendi siyasi amaçları için dini "manipüle" etmektedirler. "Müslüman Fundamentalistler"ce İslam, salt bir din değil siyaseti de kapsayan bir yaşam biçimidir. "Müslüman Fundamentalistler"in İslami devlet talepleri, metaforlar farklı olduğu için değil, metaforların "kalınlık"ında farklılık olduğu için, "liberal burjuva demokrasisi"nden farklıdır. Başka bir ifadeyle, "İslami devlet" "liberal burjuva demokrasisi"nden daha ince bir gösterene gönderme yapar;

çünkü bunun salt siyasal bir gösteren olduğunu kabul etmez. Birçok "İslami Fundamentalizm" eleştirmeninin belirttiği gibi, "İslami Fundamentalist" "İslami bir devlet"in somut biçimini eklemleme konusunda oldukça çekingen olma eğilimindedir. Bu müphemliğin bir kısmı, kuşkusuz siyasi hesaplara dayanır; fakat kısmen de, "İslami devlet"in tikel bir kurumsal düzenlemenin metaforu değil, daha çok moral bir evrenin tarifi olması olgusundan kaynaklanır. İslam hâlâ hem etik hem de siyasal bir gösteren olarak eklemlendiği için, moral bir evren tarifidir.

İslamın bir siyasal ("İslam") gösteren olarak mı yoksa bir etik ("İslam") gösteren olarak mı etkili olduğunu kararlaştırmanın olanaksızlığı, "İslami Fundamentalizm" anlatımlarında İslamı nereye ve nasıl yerleştirmek gerektiğini saptamayı güçleştirir. Öte yandan İslamiyet kapsanmazsa "İslami Fundamentalizm" olmaz. Başka bir ifadeyle, "İslami Fundamentalistler" kendi projelerini biçimlendirmek için İslamı kullanırlar; fakat İslamı kullanmaları, bizzat İslam kimliğinin inşasını da gerektirir. İslam ile "İslami Fundamentalizm" arasındaki bu ilişki, İslami bir öze gönderme yapılarak keşfedilemez. İslami

> "Modern İslami fundamentalizm etiketini korumaya karar verdim. Bunun nedeni, Batı'da, hem kitle iletişim araçlarında hem de akademik dergilerde bu hareketin İslami fundamentalist olarak tarif edilmesidir."[12]

izah etmek zorundayız. Fakat bunu yapmadan önce, küçük bir meseleyi halletmemiz gerekir: Şimdiye kadar "İslami Fundamentalizm" etiketini kullandım; fakat bu tanımlamadan rahatsızım.[11] Bu hareketleri basitleştirmek onların anlaşılmalarını güçleştirdiği kanısındayım.

Bir etiket olarak "fundamentalizm", ilk kez 1920'lerde Birleşik Devletler'de İncil'i Tanrı'nın kelamı kabul eden çeşitli Protestan tarikatları tanımlamak için kullanıldı. 1970'lerin ortasında ABD'de Hıristiyan Yeniden Doğuş'un görüngüsü Moral Çoğunluk'un büyümesini betimlemek için yeniden canlandırıldı. Daha sonra, kendi siyasal projelerini (yeniden) betimlemek için İslami metaforları kullanan çeşitli hareketleri kapsayacak şekilde genişletildi. Fakat Müslümanlar çeşitli gerekçelerle "İslami Fundamentalizm" etiketine karşı çıktılar.

Birincisi, eğer fundamentalizmle ilkesel metinlerin katıksız bir yorumu anlatılmak istenirse, o zaman bu, "İslami Fundamentalizm"e

uymaz; çünkü onların yorumları, ilkenin düşünsel yeniden tarifleridir. Bu, genelde Sunni ulemanın "İslami Fundamentalizm"e karşı çıkma eğiliminin nedenini açıklar; zira, "Fundamentalist" yorumları gereğinden fazla metaforik bulurlar. İkincisi, Müslümanlar, fundamentalizmin daha çok ABD'nin bir dış politika —kendi uydularına "ılımlı" karşısındakilere "fundamentalist" diyen bir politikanın— göstereni olduğunu ileri sürmektedirler. Örneğin, Afganistan'da, daha popülist bir konum inşa etmek için kabile kimliklerinin ortadan kaldırılmasını ve seçimlerin yapılmasını isteyenler bir bütün olarak fundamentalistlerdir. Seçimlere karşı çıkıp monarşiyi yeniden kurmaya çalışanlar ılımlılardır. Ya da İran'ın savunduğu İslami ideolojiden daha geleneksel bir fundamentalizmle çok fazla ilgili olan Suudi monarşisinin Vahabiliğini ele alalım. Üçüncüsü, eğer fundamentalizmle modernitenin bir reddi anlatılmak isteniyorsa, o zaman, daha sonra açıklayacağım gibi iş daha da karışır. "İslami Fundamentalistler", geleneksel halk İslamını reddetme eğilimindedir. Sosyolojik olarak "İslami Fundamentalistler", geleneksel din okullarından çok modern eğitim görmüş insanlar arasından çıkmaktadır.[13]

Umutlarını iletmek, kendi siyasal ütopyalarını düşünmek ve kendi yazgılarını anlatılaştırmak için İslami metaforlar kullanan insanlar, kendilerine İslamcı der.[14] (Oryantalist suçlamalarından kurtulmak için, bütün İslamcıların inançları itibariyle özdeş olduklarını ileri sürmediğimi belirtmeliyim). Bundan sonraki bölümde, Müslüman cemaatleri İslamsızlaştırma çabalarına —İslamcı (yeniden) İslamlaştırma projelerine bağlam meşruluğu sağlayan— bakacağım.

2. Hilafetin Sonu: İslamı İzah Etmek

1924'te Hilafeti kaldıran Mustafa Kemal Müslüman dünyada yeni bir hegemonik düzenin ortaya çıkışının haberini verdi. Bu karar, İslamın nihai parçalanmasının işaretiydi; artık siyasal kimliğinin sürdürülmesine yardımcı olduğu İslam birliğini temsil eden halife bir toparlayıcı olarak hareket edemezdi. Ondan sonra, Müslüman cemaatlerdeki İslami varlık, bir dini pratikler ve kişisel konumunu yönlendiren kurallar sistemi olarak özel alanla sınırlandı.[15] Diğer bütün önemli Müslüman cemaatler, ya Avrupai güçlerin doğrudan yönetimi altındaydı, ya da Avrupa'nın dolaylı denetimi altında. Böylece İslam, siyasal alanın dışında kaldı.

İslamın siyasal bir gösteren olarak kullanılmasını reddeden ve İslamın, ne kadar dolayımlı olursa olsun, reformasyon sonrası Batı Avrupa'da Hıristiyanlığın üstlendiği role benzer bir rol üstlendiği bir toplum inşa etmeye çalışan Müslümanlara; Müslüman metaforların kullanılmasını reddeden, İslamın devlete karışmaması gerektiğini düşünen Müslümanlara —bütün bunlara— Kemalistler diyeceğim.

"Hilafete gelince, ilmin nimetlerinden yararlanan medeni dünyanın gözünde sadece bir maskara olabilirdi."[16]

Kemalistler, "Avrupa mucizesi" bilmecesine Weberci yanıtı, yani Batı'nın ilerlemesinin ardındaki nedenleri kesinlikle Batı kültürel deneyimlerine yerleştirmeyi, ciddiye aldılar.[17] Kemalizm, modernizasyonu salt bir teknoloji edinme sorunu olarak değil, araççıl düşünceyi olanaklı kılan yoğun bir kültürel pratikler ağı olmadan emilemeyen bir şey olarak da anladı. Kemalistler için, bu kültürel deneyimlerin özgül bir kimliği vardı; Onlar Batı'nın kültürel deneyimleriydiler. Modernite söylemi, Batı figüründe merkezlendi: İlerleme, Akıl, İnsanın geleceği olarak Batı. Kemalistler, sadece Batı rasyonalitesi ile teknolojisi arasındaki bağı sürdürmekle modernizasyonun olanaklı olacağını sandılar. Mustafa Kemal, "Batı uygarlığı"nı Türkiye'de yeniden üretmek için bilinçli bir çaba sarfetti. Büyük Millet Meclisi, Hilafeti kaldırdıktan sonra, Türk toplumunu Batılı bir toplum gibi inşa etmeyi amaçlayan bir dizi kanun çıkardı: Yeni Türk, Arapçasız, Şeriatsız ve Fessiz "Batı uygarlığı"na kök salacaktı.

Hilafetin kaldırılmasına çeşitli biçimlerde tepki geldi: Hilafeti yeniden kurma çabaları (örneğin, Mısırlı Fuat, ya da Güney Asya'daki Hilafet hareketi), İslamı ıslah planları (Örneğin, Raşit Rida), gerekliliğini sorgulama (Abdel Razık), kaldırılmasının gerekliliğini kabul etme (Muhammed İkbal).[18] Hilafeti kaldırıp en güçlü Müslüman devlet olagelmiş bir ülkede radikal bir modernizasyon programı başlatmakla Kemalizm, siyasi olarak olabilir görülen şeyin ufkunu dönüştürdüler. Kemal'in, bilinçli olarak Batı üzerine modellenen modern bir ulusal devlet yaratma projesi, diğer birçok Müslüman toplumda da yankı buldu.

Kemalizmin söylemi Pehlevi'yi kapsadı; amacını Tunus'u Fransız Devrimi ilkelerine dayalı modern bir ulus yapmak olarak ilan eden Burgiba'yı kapsadı; Nasırcılığı, Baasçılığı ve Butto'nun "İslam sos-

yalizmi"ni de kapsadı. Gerçekten bütün bu projeler, Kemalizmin varyantları olarak görülebilir. Hepsi, Kemal Atatürk'ün açtığı bir ufuk üzerinde inşa edildiler.

Kemalistler, İslama gönderme yaparak değil, ulusalcılığı eklemleyerek kendi topluluklarının birliğini temsil etmeye çalıştılar. Müslüman kimliğini aşındıran ve çeşitli Müslüman toplumların temeli olarak İslam iddialarını zayıflatan "Ulus"tu. Birincil sadakat ve dayanışma kaynağı olarak ulusun bu eklemlenmesiyle bağlantılı yeni bir tarihsel anlatının oluşumu, yeni düzenin temeli oldu. Türkiye'de "Türk"ün (yeniden) icadı, tarihsel bir özne olarak "Müslüman"ın yerini aldı. 5.000 yıllık bir halk, Hititler'in, vb. torunları olarak düşünülenler "Türkler"di. Pehlevi için, son söz dağarcığını eklemleyen, Aryan ve "Pers monarşisinin 2. 000 yıllık sürekliliği" anlatılarıydı. Saddam Hüseyin'e göre, Baasçı Irak, kesinlikle Nebuchadnezzar'ın Babil'inin mirasçısıydı.[19]

Kendilerini Batılı olarak oluşturmak için Kemalisler, Doğu'nun her türlü izini yadsımak ve bastırmak zorundaydılar.[20] Bu gerekliydi; çünkü Batı, Doğu'ya karşıtlığı içinde oluştu. Kemalistler, modernleşmek için Batılılaşmak gerektiğine inandılar; fakat, paradoksal bir şekilde, tam da Batılılaşma'nın doğası Doğululaşmak demekti. Zira, Batı'nın kimliği Doğu karşısında oluştuğuna göre, kendilerini Batılı olarak oluşturmaları için bir Doğu kimliğini eklemlemeye devam etmek zorundaydılar. Doğu kimliği bir özellikler ve pratikler kümesine indirgenemez. Reddedilen, bütün bu öğeleri Doğu'da birleştiren şey olmalıydı.

Bu nedenle, Batılı olmak için Doğu'ya ait olandan *fazlasını* reddetmek gerekirdi; yani, çarşaf giymekten, Ramazanda oruç tutmaktan, vb. fazlasını reddetmek gerekirdi. Reddiye, belli bir metaforik artığı gerektirecek kadar "süper-zor" olmalıydı: Öteki olma olanaksızlığının reddi. Bu iki yönlü mantıkta Batı'yı temsil etmek, Batı'nın sadece sınırı değil ona bir tehdit de olan Doğu olmanın, öteki olmanın olanaksızlığı demekti. Kemalizm, yüzünü Batı'ya çevirmekle ve Batılılaşma projesine koyulmakla, zorunlu olarak bir Doğusal (Oriental) özneyi (yeniden) üretti. Müslüman toplumları modern ile geleneksel arasında bir tercihe zorlayarak bunu yaptı. Bu karşıtlıklar sitemi sadece iki olumlu kavramın zıtlığını değil, kendi ötekisinin varlığıyla öncelikli ve ayrıcalıklı terimin kimliğini de gerektiriyordu. Öncelikli terim ile ikincil terim arasındaki farklılık, sadece bir hiyerarşiyi ayırıp olanaklı kılmakla kalmaz, aynı za-

manda onları birleştirip bu hiyerarşinin yıkılmasını da olanaklı kılar.[21] O halde, burada ikincil terim sistem dışında olamaz; zira, ikicil terim ile öncelikli terim arasındaki aralık, bir sistemin olabilirliğinin garantisidir. Modernizasyonun dolduracağı düşünülen, bu aralıktı; Batı ile İslam arasındaki boşluktu.[22]

Fakat bu aralığı doldurmak, Müslüman toplumların modern bir metropol ile geleneksel bir çeper arasında uzaysal bir karşıtlık gereğince inşası demekti. Modernizasyon, iki kutuplu bir toplumsal mekan inşa edilerek oluşturulur ve tam da bu aynı mekanı kapatmanın aracı olarak savunulur. Kemalizmin eklemlediği ve kendini yarayı saracak tek araç olarak sunduğu tam da modernleşmiş ile geleneksel, kent ile kır, Batı ile İslam arasıdaki bu aralıktır. Gerçekten bu ikili bölünmeler (modernizasyon teorisyenlerinin o kadar çok hoşlandığı), bizzat Kemalizmin iç yapışkanlığını temellendiren eklemleyici düzenekler oldular. Oryantalist İslam anlatımlarının Kemalizmde nasıl yankı bulduklarını görebiliriz. Müslüman toplumlara bir yoksunluk gereğince bakılır: Teknoloji yokluğu, rasyonalite yokluğu, sivil toplum yokluğu, modernite yokluğu. Alışıldığı üzere bu yoksunluk, ancak Batı'dan ithalatla giderilebilir.

O halde, Kemalist söylemde bir tuhaf olguyla karşılaşırız: Bir yanda, Kemalistler Müslüman toplumları modern ("Batılılaşmış") kesim ve geleneksel ("İslami") kesim olarak bölmek zorundaydı; diğer yanda, bu bölünmenin üstesinden gelmek zorundaydı. Fakat bu farklılık çözülemez ya da halledilemezdi —çünkü, bizzat bu Kemalist söylemin oluşturucusuydu. İslam, (farklı) kimliği kendisine karşı olan ve kendi birliğini aşındıran şeye göndermeyle sabitlenebilen Kemalizmin zorunlu oluşturucu dışı oldu.

Sonuç olarak, Kemalistler İslamla ilgili olarak ikili bir strateji izlediler. Bir yanda, İslami kurumların denetimini ele geçirmeye çalışırken eş zamanlı olarak kamusal bir söylem olarak İslamı marjinalleştirmeye çalıştılar. Bunu, ya kurumları anaakım laik eğitim sistemi içine emerek (örneğin Tunus'ta), ya İslami enstitülere laik eğitim programları sokarak (örneğin Mısır'da), ya da devlet başkanının doğrudan dini ağın başına da getirerek (Örneğin Pehlevi İran'nda) yaptılar. Bu şekilde, Kemalizm, devlet tarafından kontrol edilen kamusal alanda İslamın yerini aldı.

Yine de, bu yerini alma İslamın solup gitmesine yol açmadı; aksine,

devletce engellenmeyen popülist söylemlere (sivil topluma yerleşmiş) eklemlenmesine olanak açtı.[23] Bu açıdan Kemalizmi İslamın laikleşmesi olarak değil siyasallaşması olarak görmemiz gerekir.

3. Kullanılabilirin Elverişsizliği: İslam(cılık) ve Kemalizm

Kemalistlerin İslamı dışlayıp egemen olma çabası, İslamın çözülüp sarsılmasına yol açtı. Düşünülmeyen arka planının bir kısmı bir siyasal müdahale konusu oldu. Müslüman toplumlarda İslam "orada bir yerde" değildi; siyasal kullanılabilirliği Kemalizme kazınmıştı. İslamcılığın yükselişi, ancak İslamcılığın kullanılabilirliği bir karşı-hegemonik söyleme eklemlenebildiği zaman olanaklıydı.

Bunu söyledikten sonra, İslamcılığın *kullanılabilirliği* kategorisine, yani bir karşı-hegemonik söyleme, nasıl bir ağırlık verebiliriz? Ulaşılabilirlik, bir söylemin hegemonik olmasına yeterli midir? Özellikle bazen kullanılabilirlik "tikel bir söylemin zaferini sağlamaya yeterli"dir dediğinde Laclau böyle düşünüyor gibi görünüyor.[24] Bu şu anlamda yorumlanabilir: Toplumsal düzen, İslamcılık *tek* düzen söylemi olarak kalacak kadar yerinden oynarsa, İslamcılık Kemalizmin ardılı olarak ortaya çıkar. Laclau "bir söylemin kabulü, onun güvenilirliğine bağlıdır"[25] diye ekleyerek bunu tamamladığı halde, en azından bu anlatımda "kullanılabilirlik" ve "güvenirlik", açıklamaları tökezlediğinde pekçok siyaset bilimcinin aradığı alışılmış metaforlardan ("gelenek" ya da "siyasal kültür" gibi) başka bir şey gibi görünmüyor. Düpedüz metafizik olacak bir hareketle (en azından Rortyci anlamda), Laclau, potansiyel hegemonik söylemlerin uygun yerinden oynamalar için keşfedilmeyi bekleyerek orda durduklarını ileri sürmektedir.[26] Sorun, söz konusu bölümde Laclau'nun esas amacının bir söylemin içeriği ile hegemonize etmeye çalıştığı organik kriz arasında zorunlu bir uygunluğun bulunmadığını göstermek olmasından kaynaklanır.[27] Fakat, tam da savını yeterince geliştirmediği için güçlük yerli yerinde durur.

Bu savı ilerletmeye çalışalım. İlk olarak, Laclau, aynı zamanda daha katı çağrışımlarını ima etse de, "kullanılabilir" terimini sıradan anlamında kullanır görünüyor. Bilinen Heideggerçede: Kullanılabilir olan, elde-hazır olandır; ve elde-hazır olan da, eldeki-görev tarafından be-

lirlenir. Şimdi, hepsi de potansiyel olarak kullanılabilir olan, "yedekte duran" birçok şey vardır. Örneğin bir atelyede, marangozun birçok aleti vardır: çekiç, testere vb. fakat, bu aletlerden herhangi birinin kullanılabilirliği, basitçe aletlerin orada atelyede olmasına dayanmaz. Dahası ve daha önemlisi, çekicin kullanılabilir olmasını gerektiren, çekiçle yapılan işe gereksinimdir. Yani, bir şeyin kullanılabilirliği, eldeki bir görevin ya da projenin bir işlevidir.

Laclau'ya göre bir söylemin kullanılabilirliği, bir atelyedeki aletlerin varlığına benzemez. Örneğin, Nazilerin, iktidarı almasında belirleyici olan salt Nazi söyleminin varlığı değildir. Nazi söylemi, o karanlık depresyon anında korkuya kapılmış Alman orta sınıfının tesadüfen ayağına takılan açılmamış bir kitap gibi orta yerde durmuyordu. Böyle bir anlayış onu gerçekleşenle (elde-var) karıştırır.[28] Ya da biraz farklı belirtirsek, bir söylemin kullanılabilirliği, bir söylemin varoluşuyla aynı şey değildir. Bir şey, eklemlenmesiyle *kullanılabilir olur*.[29] Yani, yukardaki örneğimize dönersek, Nazi söyleminin eklemlenmesi, Weimar düzeninin iç tutarlılığının aşınmasına yardım ederek Weimar Cumhuriyeti'nin krizine katkıda bulundu. Başka bir ifadeyle, kullanılabilir bir söylemin rolü, sadece tek düzen biçimi olmak değil, iç tutarlılığını aşındırarak önceki hegemonyanın yerinden oynamasında katkısı olan bir düzen biçimi de olmaktır. Kısaca, kullanılabilir söylemler, salt pratik görüngüler değildir.

Bu bizi ikinci temel kafa karışıklığının kaynağına, yani olumsallık, zorunluluk ve kullanılabilirlik *arasındaki* ilişki sorununa götürür. Şöyle sorulabilir: Bir hegemonyanın inşası, ne ölçüde o hegemonyanın alternatifinin olmadığını ima eder gibi anlaşılabilinir? Zira, herhangi bir hegemonik eklemlemenin yaşamsal parçası, onu tek olanaklı sonuç olarak gören bir yorumun yerleştirilmesidir. Bu, diğer alternatiflerin bastırılmasını gerektirir. Bir "hiçbir alternatif" durumunun geriye dönük bu inşası, daha sonra hegemonik söylem olabilecek tek şeyin kullanılabilirliğinin doğrulanması olarak anlaşılamaz. Bir alternatifin yokluğu, zaferin bir ödülüdür —nedeni değil. Örneğin, komünist söylem de Weimar cumhuriyetinde kullanılabilirdi. Ne var ki, Nazi hegemonyası herhangi bir alternatifin anısını sildi ve kendisini Almanya'nın krizinin tek ilacı olarak sunabildi. Laclau'nun ödün vermez olduğu pasajın bağlamından açıktır ki şu çıkar: Bir hegemonyanın oluşumu olumsal bir operasyondur.[30] Tikel bir söyleme hiçbir alternatifin olmadığını ileri sür-

mek, tikel bir hegemonyayı zorunlu yapmak olur. Açık olan, bir toplumsal bağlamda bütün söylemlerin *eşit derecede* kullanılabilir olmadığıdır. Laclau'nun güvenilirlik üzerine yorumları bu anlamda daha iyi değerlendirilebilir. Zira, söylemlerin kullanılabilirliğinin elverişsizliği, toplumsalın oluşturucusudur. Kullanılabilirliğin bu elverişsizliği, yerinden oynama ile aralığı kapatmayı beceren söylem arasındaki bağın olumsallığını sınırlar. Güvenilirlik, bu elverişsizliğin bir yansımasıdır, fakat hegemonik mücadeleye dışsal bir filtre olarak hareket eden statik bir ekran değildir; aksine, mücadelenin bir parçasıdır. Kullanılabilirliğin elverişsizliği, bir özün gölge olayı değil, katmanlaşan iktidar mücadelesinin bir işlevidir.

İslamcılık bakımından bu geliştirmeye daha yakından bakalım. İslamın salt söylemsel varlığı, İslamcılığın nedeni sayılamaz. Kullanılabilirliği, sadece kullanılmasının bir işlevi değil, katmanlı iktidar mücadelesinin bir işlevi de olduğu için, İslamcılık, sadece İslamın özünün yansıması olarak düşünülemez. Aksine, kamusal alanı İslamsızlaştırmaya çalışırken İslamı siyasallaştıran Kemalizmdir. Aynı zamanda İslamcılık, İslamı Kemalist *anciens régime*'leri aşındırma aracı olarak kullanılabilir kılan bir siyasal söylemdir de.

Kulanılabilirlik sorununu tersine çevirelim: İslamın İslamcılar tarafından "kullanılabilir kılınması"nı olanaklı yapan nedir? Ne kırıldı ki, İslamcılar bir çekiç aramaya çıktılar? Başka bir ifadeyle, bir karşıhegemonik söylem olarak İslamcılığın eklemlenmesini olanaklı kılan nedir? Şöyle bir düşünce mantığıyla sık sık karşılaşırız: "Ulusalcılar iktidarda, komünistler hapisteydi, böylece, bir ayıklama süreciyle isyan paltosunu giymek İslamcılara kaldı." Savın hatırı için, bu betimlemenin geçerliliğini kabul etsek bile, Kemalist rejimlerin başarısızlığı neden liberalizm ve/veya sosyal demokrasi gibi diğer söylemlere zemin açmadı sorusu açıklık kazanmaz. Açık olan, Humeyni'nin teorisi gibi teorilere mekan açmış olmasıdır. Zira liberalizm, sosyal demokrasi, komünizm ve Kemalizm söylemlerinin ortak noktası, hepsinin de modernite üzerine kurulmuş olmalarıdır. Yazının geri kalan bölümünde yapmak istediğim, modernite, Kemalizm, Batı ve İslamcılık arasındaki ilişkiyle ilgili bir öykü anlatmaktır. Bu ilişkinin anlaşılmaya çalışılmasıyla İslamın yükselişini daha iyi anlayabileceğimizi göstereceğim.

4. Batı Zehirlenmesi:[32]

Kemal Atatürk Ayetullah Humeyni'yle Buluşur

Kemalist söylemlerin modernist niteliği, birçok insanı, Kemalizme karşı İslami muhalefetin anti-modern olduğunu sanmaya yöneltti. Peki böyle bir şey olası mı? Biz Müslümanlar, modernitenin repertuarına cüretli bir hareket örneği olarak güç toplamış meydan okuma hareketimiz olmadan, moderniteyi reddedebilir miyiz? Modernite her şeyi kucaklayan değil mi?

Zubaida, Humeyni'nin moderniteyle ilişkisinin neden doğrudan doğruya bir reddiye olarak karikatürleştirilemeyeceğini gösterdi. Zubaida, gerçek anlamda yeni şeyler olmayıp geleneksel Şii öğretisinin bir yeniden yorumlanması olduğunu belirttiği Humeyni'nin siyasal yazılarından, Humeyni'nin *Al-Hukumah Al-İslamiya*'sında[33] (İslami Yönetim) örtük olarak var olan başlıca ön koşullardan bazıları üzerinde yoğunlaşır. Humeyni'nin radikal yeniden yorumunun temel modern nosyonlara nasıl dayandığını gösterir.[34] Böyle bir bağımlılık, modernite dışında konumlanmanın olanaksızlığını doğrular görünür.[35] "Bir Numaralı Anti-Modern" Humeyni, moderniteden kaçamıyorsa, kimse kaçamaz. Ne var ki, Zubaida'nın yaptığı en ilginç gözlemlerden biri, Humeyni'nin modern siyasal kavramlara bağımlılığına karşın, söyleminin, modern siyasal öğretilere hemen hemen hiç gönderme yapılmadan sadece İslami siyasal teorinin deyimleri çerçevesinde yürütülmesidir.[37] Zubaida'nın haklı olarak belirttiği gibi bu, Humeyni'yi diğer bütün yakın zaman Müslüman siyasi teorisyenlerinden ayırt eder.[38] Humeyni, Müslüman savunucularının genel stratejisini izlemeyi zorunlu görmez: İslamın "gerçek demokrasi" olduğunu, İslamın sosyalizmin önünü kestiğini, vb. savunmaya çalışmaz. Humeyni'nin, İslamı, başlıca gelişmelerin esasında islam esinli olduklarının söylendiği ilerlemeci bir tarih geleneği içine yerleştirme yönünde hiçbir çabası yoktur. Ulusalcılık, Marksizm, liberalizm söylemleriyle bağlantılı siyasal kavramlarla bütünleşme yönünde açık hiçbir çabası yoktur. Gerçekten Humeyni, Batı siyasal teorisinin eğrilerini doğrularını bile incelemez. Aksine, Humeyni kendi söz dağarcığını Kemalist he-

> "Müslüman fundamentalizminin hiçbir entelektüel tözü yoktur, dolayısıyla çökmelidir."[36]

gemonyaya bir meydan okuma olarak sunar.[39] Zubaida'nın belirtiği gibi, Humeyni, Batı düşüncesi yokmuş gibi yazar.[40]

Humeyni ile modern siyasal düşünce arasındaki bu paradoksal ilişkinin önemli olduğunu düşünüyorum. Burada neyin söz konusu olduğu konusunda açık olalım. Eğer bir kavramın kimliği, onun kullanımının bir işleviyse, o zaman, bir kavramın kökenindeki bağlamı dışında kullanımı, o kavramın kimliğinde bir değişikliği ima eder. Humeyni Avrupai siyasal düşünceye hiçbir gönderme yapmasa da, Zubaida'ya göre, siyasal yazıları, Batı Avrupa siyasal geleneğiyle bütünleşmiş duruma gelen bir dizi kavramla ilişki içinde bir anlam ifade ederler.[41] Bununla Batı'ya gönderme yapmamanın önemini ve modernitenin krizinin bir belirtisi olduğunu göstermek istiyorum.

1. Modernite

Modernitenin bittiği mi yoksa hala sürdüğü mü konusunda epeyce tartışma var. Bittiğini ileri süren Lyotard benzeri kişiler, modernite tarihinin (Yahudi katliamları, imparatorlukların çürümesi, karşılıklı yıkım, ekolojik cinayet), kendi büyük anlatılarının öncüllerine (Akıl, Aydınlanma, İlerleme) ihanet ettiğini ve böylece tartışma konusu yaptığını ileri sürerler. Lyotard'ın "post-modernite" dediği ve yeni bir çağ olarak gördüğü şey, bu büyük anlatılar kuşkusudur. Modernitenin ötesine bu gidiş, belli bir biçimliliğe sahip modernite nosyonuna, Kemalizm anlayışımız bakımından önemli yan etkileri olan bir nosyona dayanır. Belirtildiği gibi, Kemalizm modernite etrafında yapılandırılır. Modernitenin temellerinin zayıflaması, Kemalizm'in kesinliklerinin zayıflamasını da kapsamıştır.

2. Daha Fazla Modernite...

Rorty, böyle bir küresel özetlemenin olanaklı olduğuna inanır. Postmodern olma çabalarının, Heidegger'in Batı'nın olanaklarını tükettiğine dair iddiasının bir devamı olduğunu düşünür.[42] Rorty, post-moderniteyi, bir çağdan çok, bir tutum (ya da manifesto) olarak anlar. Meta-anlatıların kuşkulu hale geldiği düşüncesinden hoşlanır; fakat bir çağın sona erdiğini söyleyerek bitirmez.[43] Bunun, başlangıçları ve sonuçları temiz görmek isteyen felsefecilerin kanısı olduğunu düşünür.[44] Ona benzer

pragmatistler, yaşamın felsefecilerin izin vereceğinden biraz daha karışık olduğunu belirtme eğilimindedir.

Rorty'nin haklı olduğu yan var: Akademik çalışma yapanların kullandığı bütün kavram ve tarifler farklılıkları ortadan kaldırma eğilimindedir. "Avrupa, ya da "Güney Amerika" "burjuva liberalizmi" ya da "İslam"dan söz ettiğimizde, bu kendilikleri oluşturan iç farklılıkları örtük bir şekilde sileriz. Modernite ile post-modernite de bu bulanıklığın istisnası değildirler. Rorty, modernitenin bulanıklığı nedeniyle kısaltılmasının güç olduğunu söylemiyor. Fiilen daha büyük bir iddiada bulunuyor: Modernitenin, içinden mantığını çıkarabileceğimiz herhangi bir biçimli teması yoktur.

Rorty'yi doğru okuduysam, yanıldığını düşünüyorum. Modernite ve post-modernite konusunu anlamanın iki farklı yolunu açan *hegemonik bir düzen* olarak modernitenin sonundan söz etmemize olanak tanıyan bir modernite tarifinin olanaklı olduğunu düşünüyorum. Rorty'nin modernite/post-modernite anlatımı, Rorty tarihten çok felsefede daha iyi olduğu (felsefi girişimin değerini düşürme kahramanca çabasına karşın böyledir) için sınırlıdır. Tarihsel değişikliklerle ilgili teğet geçen yorumlarında bile, sınırlılığının pragmatizmini yumuşatmasına izin verir; böylece siyaset, hiçbir şeyin tehlikeye atılmadığı ve hiçbir şeyin yitirilmediği bir uyuşturucu olur. Herkes, burjuva liberallerin o sırada okumakta olduğu kitaplara bağımlıdır.. Köle karşıtı bilincin yükselmesinde *Tom Amca'nın Kulübesi*'nin önemini kabul etmek başka bir şeydir, kitapta köleliğin sonunu okumak başka bir şey. Modernite/post-moderniteye bu tutumsal yaklaşım, iktidar boyutunu açıklamadan bırakır.[45]

3. Hâlâ Daha Fazla Modernite...

Rorty'nin modernite anlatımı, pek çok modernite anlatımı gibi, Avrupa'dan çepere doğru kayan bir bakış etrafında yapılanmıştır. Desteklediğim post-modernite tarifi, onu "Batı'nın merkezsizleşmesi" olarak gören tariftir. Young, bu anlamda post-yapısalcılıktan söz eder: Avrupa kültürünün tikelliğinin farkına varılması.[46] Modernite/post-modernitenin bu şekilde tarif edilmesi, modernitenin felsefi ve estetik söylemlerini siyasal ve askeri söylemleriyle birleştirmemize olanak verir. *White Mythologies*'te hoşuma giden şey, Batı'da üretilen olaylarda dünyanın diğer kesimlerinin rolünü de hesaba katmaya çalışmasıdır. Bu önemlidir;

çünkü, Greklerden bu yana, Batı'yı yerli (otochthonous) gelişmenin bir ürünü olarak görme eğilimi süregelmiştir: Athenavari Avrupa kültürü tam biçimlenmiş öne fırlar. Postmodernite/modernite etrafında dönen tartışmalar, bu darlığın dışında değildir.

> "Aquinas, İbn-i Rüşd üzerinden Aristo'suz kavranamayabilir; fakat sanayi devrimini Toledolu çevirmenlere kadar izlememiz gerektiğini iddia etmek biraz fazla zorlama olur. Bağdat'ın değil, Yunanistan'ın mirasçılarıysız.[47]

Yapmak istediğim, Young'un Avrupa kültürü ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi çözümlemesini genişletmek ve post-modernitenin ortaya çıkışını sadece merkeze yerleştirmemeye çalışmaktır. Postmodernitenin oluşturucusunun, merkez ile çeper arasındaki ilişki değişikliği olduğunu ileri sürmek ardından, İslamcılığın bu ilişkiye nasıl bulaştığını göstermek istiyorum.

Kartlarımı masanın üzerine koyayım: Moderniteyi, Batı'nın olağandışılığına ilişkin bir fabl olarak anlıyorum. Kendi meşruluğunu pekiştiren ve küresel (Avrupa'nın) egemenliğine bir açıklama getiren fabldır. Kendisini, insanlık tarihini ikiye bölen bir kopma anı olarak sunar. Daha önceki çağlarla zıtlık üzerine kurulur: "Daha karanlık, daha çok hurafeli, daha az demokratik, daha az hoşgörülü, bireye daha az saygılı, daha az özgür, daha az rasyonel, daha az üretken, daha az uygar, daha az uyumlu, daha az bilimsel ve teknik olarak daha az gelişmiş" bir çağa zıtlık üzerinde.[48] Modernite ile modernite-olmayan arasındaki zıtlık, aynı zamanda Batı'yı (Uygarlık, Demokrasi, Rasyonalite, Özgürlük) oluşturan ile onun Ötekisi'ni (Barbarlık, İrrasyonellik, Despotizm, Kölelik) oluşturan arasındaki ilişkinin bir tarifidir de. Bu nedenle, daha önceki dönemlere bu göndermeler salt zamansal değildir; modernite, uzaysal bir sınır koyandır da. Moderniteye işaret eden kopuş, Batı'nın doğumudur da.

Weber'in veciz bir şekilde sorduğu soruyu —Habermas'ın *Philosophical Discource of Modernity*'si tam da bu soruyla başlar— modernitenin duruş noktasından sorabiliriz.

> Modern Avrupa uygarlığının bir ürünü, evrensel tarihin herhangi bir sorununu incelerken, evrensel bir önemi ve değeri bulunan kültürel görüngülerin sadece Batı uygarlığında ortaya çıkması olgusunun hangi koşullara bağlanabileceğini kendisine sormak zorundadır...[49]

Modernite, bir söyleyiş şeklidir: "Sadece Batı'da" Ardından başka şeyler ekleyebilir sözlerine, fakat her zaman bunu söyler. Gerçekten, modernite ile Batı arasındaki asli ilişki, modernite söylemlerinin Avrupa'yı gezegenin geri kalan kısmının karşısına koymalarında merkezi rol oynar. Şaşırtıcı da olsa, *sadece* Batı uygarlığı evrenseldir; Modernite, merkezli bir söylem tipi değildir; aksine, merkezi tikel bir kimlik tarafından işgal edilen bir söylemdir.

> Avrupa liberallerinin ve devrimcilerinin ortaçağdan bu yana papazlığa ve Hıristiyan dinine karşı mücadelesi, doğaüstü otoriteyi siyasi yaşamdan uzaklaştırmak için gerekliydi ve aynısı İslam için de geçerlidir.[50]

Modernitenin olanaklarını tükettiğini düşünenler, Nietzsche'nin nihilizm anlatımının özgül bir okumasından esinlenirler. Fakat Warren'in bize anımsattığı gibi, Nietzsche'de ayrık iki tür nihilizm vardır: Avrupa nihilizmi ve orjinal Antik nihilizm.[51] Neitzsche anıldığında birinci nihilizm akla gelir; yani, hiçbir şeyin hakiki olmadığı ve her şeye izin verildiği Tanrı'nın ölümünden sonraki koşul. Bu nihilizm, eleştirel pratiklerin gelişmesiyle herhangi bir kesinliğe inanma yeteneğinin aşındığı Avrupa kültürünün içinden kaynaklanır. Nietzsche'nin Avrupai nihilizmi ile genel post-modernite anlatımları arasındaki paralellik açıktır.

Fakat, Nietzsche'nin orjinal (siyasal) nihilizm anlatısına daha fazla ilgi duyuyorum: Siyasal baskı deneyiminden kaynaklanan bir nihilizm; bağımlı kılanı bağlamlaştıran ve tarihleştiren bir nihilizm. Sanırım, nihilizmin bu anlamı, Avrupa egemeliğinin tebaları üzerindeki etkisini kapsar. Sömürgeleştirme deneyimi, sömürgeleştirilenlerin dünyasının olumsallığına neden olmuşur: Kutsal anlatıları (sömürgeciler için) salt başka bir öykü derlemesi halini aldı. Tikellik olarak tikelliğin ortaya çıkışı, güç ilişkilerindeki elverişsizlikle ilgilidir: Sadece güçlü, kendisini Evrenin Efendisi olarak eklemleyebilir; son söz dağarcıklarının anlamından ve yararlılığından kuşkulananlar, sömürgeleştirilenlerdir, yenilenlerdir — güçlüden aynı sorgulamayı yapması istenmez. Bu tarif, çeperde ortaya çıkan ve dekolonizasyonla merkeze göç eden post-moderniteyi görür. O halde, post-modernite başarılı olan ya da moderniteyi eleyen bir şey değil, modernitenin yanıbaşında bulunan bir şeydir.[52]

Paldır küldür gelen (ve birçok yönüyle hâlâ tamamlanmayan) de-

kolonisazyon Batının açık gücünü geri çekilmeye zorlama olasılığını gösterir. Bunu söylerken, iki saptama yapmak önemlidir. Birincisi, dekolonizasyonun homojen bir süreç olmadığı unutulmamalıdır; ikincisi, imparatorluğun sonu, Hamletvari bir öz-kuşku ya da Rortyvari ironik liberalizmle Batı'nın üstesinden gelinmesi sayesinde değildir. İmparatorluktan geri çekilme, post-modernitenin arkasındaki ana itkilerden biridir ve evrenselci yüzü arkasında Batı'nın tikelliğinin açığa vurumudur.[53]

Post-modernite ile ilgili yazının önemli bir kısmı merkez üzerinde, yani ileri kapitalist ülkeler üzerinde ve özel olarak "toplumsal ve kültürel hareketlerin yeni biçimleri" ve farklılık siyasetinin, yani çoğulculukla heterojenliği vurgulayan bir kültürel ve siyasal bakışın ortaya çıkışı üzerinde yoğunlaşır. Biz Batı'dakiler, modernitenin eski kesinliklerinin sona ermesiyle ortaya çıkan yeni olanaklarla oynarken, temelsiz bir dünyanın yükünü çekemeyen ötekileri, "antik" mitlere dönüp kimliklerini dayayacakları bir kaya ararlar. Merkezdeki "farklılık siyaseti"nin tersine, çeperde "otontiklik siyaseti" revaçtadır. Açıkça belirtmek gerekirse, biz Batı'dakiler post-modernizme ulaşıyorken, geri kalanlar bizim uzun süre önce vazgeçtiğimizi yapıyorlar.

5. Otantiklik Siyaseti

Bağlamlaştırıcı Batı ile ilgili söylenenlere karşın, post-modernite hâlâ bir Batı deneyimi olarak ele alınır, ya siyasal ve etik bir açmaz ya da yeni bir çağa yaklaşma olarak görülür. İster zengin Batı olsun (ABD, AT) ister yoksul Batı (Polonya, Çekoslavakya), post-modern deneyiminde ortaktırlar. Önemli noktalardan söz edelim: Örneğin, Batı'nın merkezsizleşmesi Kuzey/Güney bölünmesine ne kadar uygundur?[55] Hiyerarşik bir dünyada merkezsizleşmeden söz etmek ne anlama gelir? Bu sözde açık paradoks, post-modernite eleştirmenlerinin öne çıkardığı bazı sorunları aydınlatır: Bizzat Batı'nın kendisi, "merkez"in ifadesiyken, dünya düzeninin askeri, siyasal ve ekonomik boyutlarındaki muazzam eşitsizlikleri (Batı'nın merkezsizleşmesi bakımından) nasıl açıklayacağız? Biraz sonra bu konunun kimi yanlarını

"Batı'ya yöneldiğimde kapıldığım bir duygu var."[54]

kısaca ele almaya çalışacağım. Fakat önce, Batı nın otantiklik siyasetini ele alış tarzına dönelim.

Belirsiz bir geçmişte biz Batı'dakilerin de bir otantiklik siyaseti vardı. Bu tür siyaset yapanlara faşist ya da komünist derdik. Sovyet imparatorluğunun çöküşüyle birlikte, bu siyasetin marjınalleştiğini gördük. Doğrudur, hâlâ kıyıda köşede otantiklik siyasetine rastlanabilir, fakat güvenilir bir meta-anlatı olarak değil. Biz Batı'dakiler, otantik bir kimlik bulma gereksinmesi dışında büyümüş gibiyiz: otantiklik ya da saflık gibi şeylerin olmadığını biliriz. Onların dünyası melezdir; kentleri melezliklerini kanıtlar. Kore, Etiyopya, Güney Asya yemeklerini bir telefonla yiyebilirsiniz. Ne var ki, "orada" kendi otontiklik siyasetine dalan insanlarla hâlâ karşılaşabileceğinizi bilirsiniz.[57] İslamcılar böyle insanlardır —otantiklik siyasetini uygulamaya çalışan insanlar: Melezi silmeye çalışırlar. İslamcılık, meta-anlatıların sonuncusudur.

> "İslamın, Batı'nın yardımıyla laik bir yüz geliştirmesi gerekir... Laik Müslümanların olduğu bir yer varsa, o da Bosnadır. Kalaşinkoflardan önce fundamentalizmi veren fundamentalistler de oraya damladı. On yıl sonra, Avrupa'nın sınırında fundamentalist bir devletle yüz yüze kalırsınız ve insanlar soracak 'Bu da nerden geldi?'"[56]

Böylesi betimlemeler, bir varsayımlar kümesine dayanır ve bu varsayımlarda çeper bağlamında otantiklik siyaseti, merkezdeki siyaset tipleriyle aynı mantığa sahiptir.

Bu konunun kalbinde bir soru var: *Genel olarak* bir meta-anlatıyı nitelememize yeterli olan bir söylemin biçimi midir yoksa özü müdür? Bir meta-anlatıyı meta-anlatı yapan nedir: Boyun eğmez doğası mı, emperyal tutkuları mı, yoksa sözceleme* mekanı mı?

Sözceleme koşullarını ihmal edersek, yani marjinal statüsünü unutursak, İslamcılığı bir meta-anlatı olarak sınıflamamızın olanaklı olacağını ileri sürüyorum. Başka bir ifadeyle, hiyerarşik dünya düzenini ortadan kaldırarak ve İslamcılığın varsayılan içeriği üzerinde yoğunlaşarak, onu son temelci söylemlerden biri olarak tarif edebiliriz. Bunu söyledikten sonra: bağlamından ve sesletim koşullarından ba-

---

* *Sözceleme:* Bireyin sözceleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi. (y.n.)

ğımsız olarak, bir merkez oluşturma çabası bir söylemi meta-anlatı olarak kategorileştirmemize yeter mi? Zira, çeşitli post-modern düşünürleri "stratejik özcülük" (Spivak) ya da "zayıf düşünce" (Vattimo) gibi nosyonlar önermeye yönelten *merkezsiz* söylemlerin olanaksızlığı değil mi?[58] Bu nosyonların yapmaya çalıştığı şey, bir merkezi olduğu için değil, merkezi güçlü olduğu için bir meta-anlatının meta-anlatı olduğunu kabul etmektir. Gördükleri çözüm, "çocukluk soleculuğu" stratejisini (merkezlerin ilgasını destekleyen) değil, bunların yerine "zayıf merkezler"i geçirmektir.

Peki önemli olan merkezin gücü ise, o halde merkezi güçlü yapan nedir? Bir yanıt şöyle olacaktır: Bir merkezin söylemi kendi olumsal ve geçici doğasını kabul ederse o merkez zayıf olur. Aynı soruya bir başka yanıt, merkezin gücünü iktidarın bir işlevi olarak gören yanıt olacaktır. Çeper perspektifinden post-moderniteyi yeniden betimlerlersek, çeperdeki otantiklik siyasetinin sınırlarını belki görebiliriz. Otantiklik, bastırılmış olan saf bir kimliği açığa çıkarma çabasına gönderme yapar. Bu nedenle, İslamcılık tartışması bağlamında, "canlanma", diriliş" ve "dönüş" gibi sözcükler kullanılır. Ne var ki, İslamın bir özü yoksa, kullanılması bir yeniden yorumlamadır ve herhangi bir "dönüş" ya da "açığa çıkarma", sadece öyle eklemlenendir.

Bu demektir ki, sadece biçimi ve/veya içeriği üzerinde yoğunlaşılarak bir söylem anlaşılamaz; sözceleme koşulları yaşamsaldır.[59] Fakat çeper bağlamında, sözceleme koşulları tanımı gereği zayıftır. İslamcılık söyleminin başka bir modernist (öncesi) meta-anlatı olarak okunamayacağını düşünmemin nedeni budur.

Zayıflık konumundan, uçlardan bir merkez oluşturma girişimi, hiyerarşik dünya düzeninin kalbindeki bir merkez kadar katı olamaz. İslamcılık, Kemalizme sallantılı bir alternatif olarak vardır; diğer gelenek ve söylemlerle ilişki kurmadan yapamaz. Sürekli kendisinin olmayan bir dilde kendisini anlatması istenir; her zaman kendi tercihi olmayan bir noktada başlamak zorundadır. Bu anlamda da, Batı'nın merkezsizleşmesi sorunu, Spenglerci terimlerden çok Gramsci terimlerle anlaşılmalıdır. Zira, muazzam eşitsiz güç yapıları hâlâ yerlerinde olsalar da, belli bir anlatı yapısını doğallaştırıp katmanlaştıran hegemonik düzen kırılmıştır. "Hiçbir Alternatif yoktur" iddiasının eski gücünü yitirmesi anlamında Batı merkezsizleşiyor.

O halde, İslamcılık Post-modernitenin "öteki"si olmaz, Batı'yı merkezsizleştirme olanaklarından biri olur. İslami hareketler, *dekolonizasyon sürecinin devamı ve radikalleşmesidirler*. İran devrimi, bir esin ve "model" olarak Fransa'ya, Rusya'ya ya da Çin'e değil İslama baktı. İslamcılığı dekolonizasyon sürecinin bir devamı olarak görmek, başka bağlamlarda onu modernitenin çerçevesine kolayca uydurabileceğimiz anlamına gelmez. Humeyni'nin teorisinin içeriğini sözceleme koşullarından ayırarak, yani metin (biçim + içerik) ile bağlamı birbirinden ayırarak, Humeyni'yi post-modern durumun olanaklarından biri olarak görme yanlışına düştüğü yer burasıdır. Yani, Humeyni'nin siyasal anlamlılığı, sadece merkezsizleşmiş bir Batı bağlamında olanaklıdır. Yani, İran devriminden önce, siyasal modernitenin büyük modellerinin ötesinde düşünmek olanaklı değildi. İslamcı söylemlerin kendilerini, Batı siyasal söylem, alanının bir ürünü olarak sunmak zorunda olmadıkları söylenebilir.

> "İslami diriliş hareketleri, Ortadoğuyu silip süpürmüyor ve geleceğin bir dalgası olması olası değil."[60]

6. Tarihin Sonu mu?

Yukardaki savlara yöneltilebilecek birçok itiraz vardır:

Birinci İtiraz

Şu söylenebilir: Post-modernite ve merkezsizleşme üzerine söylenen bütün bu şeyler pekala felsefecilerin işine yarayabilir; fakat gerçeklikte böylesi betimlemelerin Müslümanlar'ın günlük yaşamlarını yürütme şekileri üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Dil oyunlarının kendi cemaatleri vardır ve herkes merkezsizleşme betimlemelerini ilginç ya da yararlı bulmaz.

Fakat, "Batı'nın merkezsizleşmesi" ifadesinin, özelikle bilişsel ufkun sınırlarına işaret eden süreçlerde elle tutulur sonuçları olan karmaşık bir süreçler kümesinin bir kısaltması olduğunu ileri sürüyorum. Betimlemeye çalıştığım şey, bir anlamda, bir uzman dili geçmiş pratiklerimizin bir kısmına dönüştürmektir. Örneğin, ilk ortaya atıldığında Darwin'in doğal ayıklanma teorileri, uzman biyoloji/teoloji söylemlerinde ilgi gördü. Fakat şimdi, Darwinciliğin varsayımları, biyolog, hatta akademisyen olmayan birçok insanın son söz dağarcığının parçası durumuna gelmiştir.

Dahası, "Batı'nın merkezsizleşmesi olarak kısalttığım şey, Batılı söylemlerin evrensel olmayan niteliğinin artan kabulüdür. Zira, Batı'nın merkezsizleşmesi, önünde sonunda, anlamlı bir şekilde farklı düşünme yeteneğine, yani Batılı söylemlerin farklılık tarifinin ötesinde farklılığı düşünme yeteneğine dayanır. Örneğin Ekim Devrimi'nden bu yana, Müslümanlar için kullanılabilir siyasal özne konularının sayısı, Bolşevik, ulusalcı, sömürgesel özneden ibaret oldu. Soğuk Savaş'ın şiddetli döneminde, ya "Özgür Dünya"dan, ya da "Sosyalist Blok"tan yana olabilirdiniz —Fakat İslami karşı-hegemonik projelerin ortaya çıkışı, siyasal ufkun içinde bulunmayan bir şey oldu.[61] 'Batı'nın merkezsizleşmesi" İslamın kullanılabilirliğinin, akla ve Batı uygarlığına karşı olduğu gerekçesiyle engellenemeyeceği bir durum yarattı. Kemalist strateji artık inandırıcı değil. Batı'nın zayıflaması, yararlılığını bir model düzeyine indirdi.

İkinci itiraz

Batı'nın merkezsizleşmesi, yeni dünya düzeni bağlamında hiçbir anlam ifade etmez. Batı, merkezsizleşmekten çok, sadece sol duruşun merkezidir. Sovyet imparatorluğunun çöküşü Batı'nın hegemonyasını doğrular. Kuveyt'te Saddam'ı toz eden teknolojinin marifeti, Batı'ya yeni bir rakibin çıkmasının olanaksızlığını gösterir. Batı'nın alternatifi yoktur.[62]

Peki, Moskova ne ölçüde Batı'ya alternatifti —Washington'a bir alternatif olmaya karşıt olarak? Batı'nın dışından, hem sosyalizm hem kapitalizm Batı felsefi geleneğinin parçasıydılar. Young'ın yazdığı gibi: "Bir bilgi gövdesi olarak Marksizm, karşıt olduğu sistemin suç ortağı olarak duruyor."[63] İslamcılar'ın bakış açısından, sosyalizmin çöküşü, Batı'ya yaşayabilir alternatifin başarısızlığı olarak okunmaz. Sosyalizm ve kapitalizm, aynı Batı uygarlığının parçaları olarak değerlendirilirler; Connoly'nin etiketlerini ödünç alırsak, ikisi de "üretkenliğin uygarlığı"dır.[64] İslamcıya göre, Batı hegemonyasının iki kutbundan birinin dağılması, Batı'nın merkezsizleşmesinin doğrulanmasıdır.

Akademide çok-kültürlülük üzerine kopan panik, Soğuk Savaş sonrası zaferciliğini yumuşatır. Her şeyden önce, o nasıl bir zaferdir ki, muzafferler, o kadar büyük gültüyle zaferini ilan ettikleri bir kültürel düsturu savunmak için dişe diş savaşıyorlar? Humeyni'nin müdahale tarzının

önemi, paradigmatik bir değişkiliği ima eder. Kemalist rejimin başarısızlığının diğer siyasal söylemlere —liberalizm, sosyal demokrasi gibi— alan açmamasının nedeni, bu söylemlerin hepsinin de Batı düşüncesi üzerinde merkezlenmiş olmalarıdır. Batı'nın merkezsizleşmesi sadece Kemalizmi değil, Batı figüründe demirleyen ve Batı'nın genişlemesiyle olanaklı hale gelen söylemleri de zayıflatır. Batı siyasal geleneğinin "kemikleşmiş söz dağarcığı" artık İslamcı söz dağarcığının müphem vaatlerini saf dışı bırakacak kadar güçlü değil.

Sonuç

L.'nin bir Amerikan üniversitesinde Müslüman bir öğrenci olduğunu düşünün. Felsefe ve işletme dersleri veren Profesör D.'nin önünde oturuyor. Prof. D. öğrenciyi felsefe dersi almaya ikna etmeye çalışıyor. L., tam ikna olmaz; şöyle der: "Eminim, Profesör; Batı felsefesi içinde değilim."

"Fakat neden?" diye sorar Profesör D.

L., felsefe bana Batı ethos'unun ideolojisinden başka bir şey değilmiş gibi geliyor diye yanıt verir.

Yüzünde bir gülümsemeyle "açıklıyayım" der Prof. D. "İfadeniz, sürekli bir iç tutarsızlığa mahkumdur; anlamsızdır. İdeolojiden söz etmenize izin veren nedir? Zira, ideoloji ile felsefe arasındaki fark, felsefi bir farktır. İdeoloji, evrenselci tutkuları olan tikel bir söylem demektir. Olumsal tikellik ile evrensel olarak geçerli arasındaki karşıtlık, felsefi bir karşıtlıktır. Batı felsefesini eleştirmek, sadece Batı felsefesinin silahları kullanılarak yapılabilir. Batı metafiziğinin dışında düşünmek olanaksızdır; çünkü dışı yoktur. Felsefenin Batı'nın bir ideolojisi olduğunu söylemekle, zaten Batı felsefesine girmişsiniz."[65]

L., bir süre düşünür; Ishida Hayko'nun bir şiiri aklına gelir, fakat şiirin tam nasıl olduğunu anımsayamaz. Kafeslenmiş bir kartal, yanlızlık duygusu, kanat çırpmalar gibi bir şeydi. L. konuşmaya başlar; Profesör pencereden dışarıyı izler. Ekim'e girmek üzereyiz.

L. şunu söyler: "Bir keresinde, eski bir ABD subayının General Giap'a Amirikalılar'ın Vietnam'da asla savaş kaybetmediklerini söylediğini duymuştum. Giap, bu doğru, fakat yersizdi de, demiş.

NOTLAR

1. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 73.
2. İbid.
3. G. W F. Hegel. *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 360.
4. Örneğin bkz. E. Said, *Covering Islam* (Londra: Routledge, 1981).
5. "İslami Fundamentalizm" betimlemelerim şunlardan toplanmıştır: F. Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge: Cambridge University Press. 1981); M. Gilesenan, *Recognizing Islam* (Londra: İ. B. Tauris, 1982); F. Halliday ve H. Alwai, eds. *State and Ideology in Middle East and Pakistan* (Landra: Macmillan. 198) ve S. Hunter, ed. *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press. 19887.
6. V S. Naipul, *Among the Believers* (Londra: André Deutsch, 1981), s. 398.
7 Heidegger'in kültür kavramı üzerine bir yorum için bkz. H. Dreyfus, *Being-in-the-World* (Londra: MİT Press, 1990).
8. İran halkının harekete geçirilmesinde İslamın ne ölçüde önemli bir faktör olduğu sorunu, sıkıcı bir sorundur,. Fred Holliday gibileri, rejimi devirenin İran proletaryası olduğunu düşünür. Suroosh İrfani gibileri, İslamın önemli olduğunu kabul ederler.
9. Yerinden oynama, iç yapışkanlığın belli bir yitimini gerektirir.
10. E. Laclau. *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Londra: Verso, 1990), s. 43-60.
11. Bkz. S. Zubaida, *Islam, the People and the State* (Londra: Routledge. 1989).
12. A. Ahady. "The Decline of Islamic Fundamentalism, *Journal of Asian and African Studies*, vol. XXVII, no. 3-4, 1992.
13. Bkz R. A. Hinnebach'ın Suriye'deki İslamcılar'ın toplumsal temeli üzerine yorumları, Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism* içinde.
14. İslamcıları tarif etmek için bu ölçütü kullanırsak, Körfez ülkelerini ve İslamı bir meşruluk işareti olarak kullanan diğer ülkeleri de kapsabilir miyiz?
15. Zubaida. *Islam*, s. 42.
16. Mustafa Kemal Atatürk. *A Speach Delivered by Mustapha Kemal Atatürk, 1927* (Ankara: Başbakanlık Basımevi. 1983). s. 10.
17 Bkz Bryan Turner. *Marxism and the End of Orientalism* (Londra: Routledge, 1974).
18. H. Enyat. *Modern Islamic Political Thought* (Londra: Macmillan Press, 1982).
19. Arap ulusalcılığının İslami ne ölçüde dışladığı konusunda epeyce tartışma var. Çeşitli renkten Arap ulusalcıları, İslam ile Araplığın ayrılamazlığıyla ilgili "Ummayadist" çizgiyi itibar etmeme eğilimindedirler.

20. Doğuyu çok açık bir şekilde reddeden Kemalizm'in hegemonik mantığı ile Doğunun daha seçmeci reddedildiği melezleşmiş konumları birbirinden ayırmak gerekir. Başka bir ifadeyle, Kemalizm İslamın gerektirdiği bütün önceki birlik ve pratikleri ordan kaldırmadı. Kemalizm, İslamsızlaştırılmış bir öznenin merkezi özne konumunu eklemlemede hegemonikti.
21. J. Derrida, *Positions* (Londra: Athlon Press, 1987), s. 48-52.
22. L. Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The Universitiy of Chicago Press, 1988).
23. A. al-Azmeh, "Islam and Arab Nationalism, *Review of Middle East Studies*, vol. 8. 1988.
24. Laclau, *New Reflection*, s. 66.
25. İbid.
26. Rorty, epistemolojiye farklı yaklaşımlarına dayanarak ironistlerle metafizikçiler arasında ayrım yapar. Bkz *irony*.
27. Laclau, *New Reflections*, s.65-66.
28. "vaki olan" ya da "elde var" kullanımları Dreyfus'un Heidegger'in Vorhandenheit'ini çevirisinden alınmıştır. Dreyfus, *Being-in-the- World*, içinde.
29. E. Laclau ve C. Mouffe, "Post-Marxism without Apologies, *New Left Review*, 166, 1987.
30. Laclau, *New Reflection*, s. 28-31.
31. Zubaida, *İslam*, s. 161.
32 Bu terimi J. A. Ahmad, Pehlevi rejiminin kültür politikasını tarif etmek için kullandı. *Occidentosis* (Berkley: Mizan Press, 1984).
33. Bu monograf, Humeyni'nin *Islam and Revolution*'da bulunabilir, çv. He Algar (Barkley: Mizan Press, 1980).
34. Bkz. Zubaida, *Islam*, s. 18-26.
35. Moderniteden kaçmanın olanaksızlığı üzerine bkz. David Kolb, *The Critique of Pure Modernity* (Chicago: The Uhivensity of Chicago Press, 1988), s. 261-262.
36. V S. Naipul, aktaran Said, *Covering İslam*, s. 7.
37. Zubaida, *Islam*, s. 13.
38. İbid.
39. Rorty şunu ilan eder: "Kendi algılarıma uyarak, yerini almak istediğim söz dağarcığına karşı savlar ileri sürmeyeceğim." *Irony*, s. 9. Yazık, Humeyni'den aktarma yapmayı unutmuş.
40. Zubaida, *Islam*, s. 13.
41. İbid.
42. R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 61.
43. ibid., s. 66-72.
44. İbid., s. 71-72.
45. Bkz. W E. Connoly, *Politics and Ambiguity* (Madison: The University of Visconsin Press, 1987), s. 120-122.
46. R. Young, *White Mythologies* (Londra: Routledge, 1990), s. 19-20.

47 R. Carr, *The Spectator*, 11 Mayıs 1992.

48. W E. Connoly, *Political Theory and Modernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), s. 1.

49. M. Weber, *The Protestan Ethic and the Bpirit of Capitalism* (New York: Grove Press, 1957), s. 25; J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1987).

50. F. Halliday, "The Iranian Revolution and Its Implication." *New Left Review*, 166, 1987.

51. M. Warren, *Nietzsche's Political Thought* (Cambridge: MIT Press, 1988), s. 14.

52. "Yeni Dünya"da (Amerika kıtası, Yeni Zellenda, Avustralya gibi) dekolonizasyon deneyimi, moderniteyle ilişkisinin kararlaştırılamaz doğasını gösterir.

53. Young, *White Mythologies*, s. 11-15.

54. Led Zeppelin'inin "A Stairway to Heaven, alınmış bu satırı Bret Easton Elis, *Less than Zero* adlı romanının özdeyişi olarak kulanır.

55. Elbette böyle bir tarife şöyle bir saldırı gelecektir: "Post-modernite nosyonunu genişletmekle, onu anlamsızlaştırıyorsunuz." Böyle bir itiraz, göndergesel dil teorisi paradigmasından, yani post-modernitenin özgül bir olumlu içeriği olduğu paradigmasından gelebilir.

56. Salman Rüşdu, *The Times*, 11 Şubat 1993.

57. Bkz. A. al-Azmeh, "The Discourse of Cultural Authenticity: Islamist Revivalism and Enlightment Universalism, E. Deutsch, *Culture and Modernity* (Hawai: Hawai University Press, 1991) içinde.

58. "Stratejik özcülük" için bkz. G. Spivik, In Other Worlds (New York: Methuen, 1991), s. 205; "zayıf düşünce için bkz. G. Vattino. "Dialéctica, Diferensica y Pensamiento Débil,"G. Vattino ve P. A. Rovatti. eds., *El Pensamiento Débil* (Madrid: Catedra, 1990) içinde.

59. M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (Londra: Tavistock. 1986),s. 32-38.

60. Z. Brezinsky, *Power and Principle* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), s. 564.

61. Örneğin, İran devriminin arifesinde yazan Fred Halliday Pehlevi sonrası bir İran için muhtemel senaryoları tartıştı. Bkz. *Iran: Dictatorship and Development* (Middlesex: Penguin. 1979), s. 300-309.

62. Bu tezi Francis Fukuyama çok tantanalı bir şekilde ileri sürdü: *The end of History and the Last Man* (Londra: Hamish Hamilton, 1992).

63. Young, *White Mytologies*, s. 2-3.

64. Connoly, *Politics and ambiguity*, s. 76-82.

65. Bu savı, Foucault-Derrida tartışmasını, Batı aklının sınırlarını aşma olanağı ile ilgili bir tartışma olarak okuyan Descombes (1986) geliştirdi.

Siyasal Kimliklerin Oluşumu

SİYASAL KİMLİKLERİN OLUŞUMU çağdaş dünyada çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkışının ve dönüşümünün gündeme soktuğu başlıca sorunları ele almakta. Yazarlar kimlik sorunuyla bağlantılı birçok düşünce çizgisinin -Lacancı Psikoanaliz, Yapı Bozum, Yeni Hegelcilik ve Siyasal Felsefe- yanı sıra, son yıllarda ortaya çıkan kimi önemli siyasal kimliklerin somut incelemelerini bir araya topluyor. Kitabın ana temalarından birini Freudcu özdeşleşme kategorisi ve bunun siyaset anlayışı açısından sonuçları oluşturmakta.

SİYASAL KİMLİKLERİN OLUŞUMU 'nun birinci bölümünde kimlik oluşumu sorunu kuramsal boyutta ele alınmakta. İkinci bölümde ise birinci bölümdeki soyut değerlendirmeler somuta indirgenerek Güney Afrika'da ırk ayrımının yapısı, İslamın yükselişi, eski Yugoslavya'da ulusal kimlik patlaması, Almanya'da yeşiller ve Britanya'da Rastafarianizmin

yayılması somut örnekler olarak ele alınıyor

ISBN: 975-7380-54-7